DISPUTATIO

Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

ISSN 2254-0601
Volumen 1
Número 1
Junio 2012

disputatio.eu

DISPUTATIO

Philosophical Research Bulletin

Boletín de Investigación Filosófica

VOLUMEN 1 ● NÚMERO 1 ● JUNIO 2012

CARACTERÍSTICAS Y PERIODICIAD

Disputatio, ISSN: 2254-0601, se publica semestralmente. Los trabajos se evalúan bajo el sistema de revisión por pares (anonimos y externos). El acceso a sus archivos es abierto y sin cargo. *Disputatio*, esta abierta a todas la corrientes filosóficas; publica trabajos originales o reediciones —en castellano, portugués e inglés— cuya finalidad sea la de contribuir de forma rigurosa a las discusiones filosóficas actuales dentro de un marco de diálogo crítico sobre el papel de las humanidades, sus desafíos y su importancia para el tiempo presente. Se valora principalmente la calidad de la escritura, la precisión conceptual, profundidad y rigor en el tratamiento del tema. Los tipos de trabajos que pueden ser enviados son: artículos, estudios críticos y teóricos, monografías, ensayos, memorias, entrevistas académicas, notas, traducciones y reseñas.

COMPROMISO MEDIO AMBIENTAL

Disputatio se compromete a trabajar por la protección del medio ambiente a través de la aplicacion de políticas y prácticas respetuosas aceptadas internacionalmente, siempre que sea posible.

ACCESO Y CONTACTO

Esta revista es accesible on-line en el siguiente portal:

(🌍) http://disputatio.eu/

Para contacto, consultas e información así como para permisos para reproducir articulos o información de esta revista, dirigirse al correo electrónico:

(✉) boletin@disputatio.eu

Publicado por Disputatio Editions | Madrid - España

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
VOLUMEN 1 ● NÚMERO 1 ● JUNIO 2012

CONTENIDOS

Traducciones

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
VOLUMEN 1 ● NÚMERO 1 ● JUNIO 2012

NOTA EDITORIAL

Disputatio es un homenaje a la brillante Escuela de Salamanca, y en especial al ejemplar espíritu metódico, sistemático y de rigor de las *Disputationes Metaphysicae* del Dr. Eximius, Francisco Suárez, una de las mayores aportaciones filosóficas para la constitución de nuestra larga tradición humanística.

Disputatio: Philosophical Research Bulletin es una iniciativa de un grupo de investigadores vinculados a la Universidad de Salamanca y la Universidad Autónoma de Madrid. En cuanto revista académica está enfocada a la publicación de trabajos de investigación que tengan relación directa con la filosofía, habitualmente producidos en los ámbitos y comunidades académicas universitarias. Los trabajos publicados (artículos, estudios críticos y teóricos, monografías, memorias, notas, entrevistas académicas, traducciones, reseñas y críticas) son seleccionados por la calidad de la escritura, la precisión conceptual, profundidad y rigor en el tratamiento del tema, que normalmente es un enfoque serio, científico y académico, propio de la filosofía.

Nuestro objetivo es reunir los mejores trabajos que se encuentran dentro de las tradiciones "analítica" y "continental" y fomentar las conexiones entre ellas, sin diluir sus respectivas prioridades y preocupaciones, bajo este marco publicamos una amplia gama de materiales de alta calidad de filósofos, principalmente, del ámbito universitario iberoamericano y europeo, lo que cual permite reflejar de mejor manera las ideas de una amplia variedad de perspectivas filosóficas.

Las temáticas que cultiva Disputatio son todas aquellas que integran la filosofía académica y científica, en especial las que inscriben dentro de los estudios de tipo propedéutico, sistemático e histórico de la filosofía, como por ejemplo la metafísica, gnoseología, epistemología, ética, axiología, lógica filosófica y matemática, filosofía del lenguaje, de la lógica, del derecho, de la ciencia... historia antigua, medieval, moderna y contemporánea de la filosofía, etc.

Con esta breve presentacióm, es para nosotros un placer anunciar la publicación del Volumen 1, Número 1 de *Disputatio: Philosophical Research Bulletin*, una revista académica de acceso abierto y de revisión por pares, que publica trabajos de investigación cuya finalidad sea la de contribuir de forma rigurosa a las discusiones filosóficas

actuales dentro de un marco de diálogo crítico sobre el papel de las humanidades, sus desafíos y su importancia para el tiempo presente.

Disputatio, ISSN: 2254-0601, se publica semestralmente. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Se encuentra indexada en Dulcinea, Sherpa Romeo, Gredos y Dialnet. El número actual contiene los siguientes trabajos: de Mario A. Presas (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), *Identidad Narrativa*; de Carlos Ulises Moulines (Universidad de Múnich – LMU, Alemania), *Frege, la verdad y el progreso científico*; de Eduardo Cesar Maia (Universidad Federal de Pernambuco, Brasil) y Jorge Roaro (Universidad de Salamanca, España), *Una perspectiva filosófica de la ciencia hoy en día: Entrevista con Alfredo Marcos*; de Kurt Wischin (Universidad Autónoma de Queretaro, México), *La distinción entre decir y mostrar y la superación de los problemas filosóficos*; de Jorge Roaro (Universidad de Salamanca, España), *Marxismo y Positivismo;* de Elsa González Moscoso (Universidad de Cuenca, Ecuador), *Consideraciones en torno a la estructura ontológica existencial de la muerte en Martin Heidegger*; de Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, España), *Fado, Saudade y Tragedia*; de Paulo Vélez León (Universidad de Salamanca & Universidad Autónoma de Madrid, España), *Nicolai Hartmann: Una apostilla bio-bibliográfica a propósito de la traducción de su Ética*; y una traducción al portugués de Gilson Olegario da Silva (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil) de un texto de Rudolf Carnap, *Da epistemologia à lógica da ciência*.

Agradecemos sinceramente a cada uno de los autores y miembros del consejo editorial, quienes en forma extraordinaria y desinteresada contribuyeron para el comienzo de esta revista académica. De esta manera, *Disputatio* da la bienvenida a profesores, investigadores, estudiantes y profesionales relacionados con la filosofía, al tiempo que les agradece sus comentarios y sugerencias, que con gran placer serán recibidas en el correo electrónico: boletin@disputatio.eu

Los Editores

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, Vol.1 No. 1, Jun. 2012, pp. 5-15 © Presas
www.disputatio.eu | ISSN: 2254-0601 | Salamanca-Madrid

Identidad narrativa

Narrative identity

Mario A. Presas

Recibido: *01-Enero-2012* | Aceptado: *29-Febrero-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

Resumen: El presente trabajo se basa principalmente en las ideas de aquellos que, como Ortega, Marcel, Heidegger y Ricoeur, entre otros, describen la realidad del ser humano como un ser que se construye en su propia historia, de la misma manera que el novelista crea sus personajes. Es la fidelidad a su propio proyecto y su reconstrucción lo que le su identidad narrativa (Mac Intyre) así como Nietzsche dice: «El hombre es el único ser que puede prometer». Esta tesis se ilustra con ejemplos de Proust y la narrativa de Saramago. Finalmente, las ideas de algunos deconstructivistas como De Man y Derrida, que parecen celebrar un lenguaje sin referencias, sin mundo, una gran ausencia, se oponen a la concepción de un lenguaje que dice cosas, que pica en la realidad, como ocurre en todos los poemas auténticos. Este contraste se muestra en el poema de Borges sobre Góngora, según la exégesis de Ezequiel de Olaso y Carlos Pereda.
Palabras clave: Identitidad · Narrativa · Narrativismo · Lenguaje · Poesia · Ausencia

Abstract: The present paper is mostly based on the ideas of those who, like Ortega, Marcel, Heidegger and Ricoeur, among others, describe the reality of the human being as a being which is built in its own history in the same way the novelist creates his characters. It is the faithfulness to his own project and his reconstruction that gives him narrative identity (Mac Intyre) which made Nietzsche say: Man is the only being that can promise. This thesis is illustrated with examples from Proust and Saramago's narrative. Finaly, the ideas of some deconstructivists like De Man and Derrida, who seem to celebrate a language without references, without world, a great Absence, are opposed to the conception of a language that says things, which bites in reality, as it happens in all authentic poems. This contrast is shown in Borges' poem Góngora, according to the exegesis of Ezequiel de Olaso and Carlos Pereda.
Key words: Identity · Narrative · Narrativism · Language · Poetry · Absence

M. A. Presas (✉)
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
CONICET, Argentina
email: mapresas@yahoo.com.ar


AUTOR INVITADO

Identidad narrativa

Mario A. Presas

«La fidelidad como reconocimiento de un permanente. Se está aquí más allá de la oposición de la inteligencia y del sentimiento. Reconocimiento de Ulises por Eumeo; de Cristo por los peregrinos de Emaús, etc., etc. Idea de una permanencia ontológica –permanencia de lo que dura y que implica la historia, por oposición a la permanencia de una esencia o de un orden formal».
Marcel, *Être et avoir*, 1935:138

«Montaigne no es nadie más que el que busca saber quién es: 'He emprendido una ruta en la cual, sin cesar y sin trabajo, memantendré mientras en el mundo queden tinta y papel'. 'Mi libro y yo avanzamos de acuerdo y al mismo paso'. Ya no es el hombre quien produce el libro, sino al contrario: es el libro el que hace al hombre».
Todorov, *El jardín imperfecto*, 1999: 215

Cuando Descartes inaugura y consolida la Modernidad con su *Discurso del método*, casi emblemáticamente está exhibiendo dos aspectos de la filosofía que parecen inconciliables. En efecto, por un lado, *expone* la inconmovible identidad del sujeto sobre el que ha de volver a levantarse toda la ciencia; por otro, sin embargo, *cuenta* cómo llegó a esa intuición primordial, en un libro que –como apuntaba Ortega– «es en sus tres cuartas partes narración, autobiografía»[1], indicando así *nolens volens* un contraste que Harald Weinrich , mediante un interesante análisis lingüístico, concreta en la disyuntiva: «filosofía narrada» o «historia del espíritu», encarnada en Descartes y Rousseau[2].

En la actualidad, a partir de la nueva situación de un «*cogito brisé*»[3] –como dice Ricoeur– tras la «humillación» de las críticas de Nietzsche, Freud y Marx, ya no parece plausible una filosofia rigurosa construida sobre el fundamento inconmovible de la certeza del *cogito* cartesiano. Con mayor cautela, se piensa más bien que el hombre debe ser concebido como un ser histórico que se va haciendo en su propio devenir, cuya identidad ha de encontrarse, en todo caso, en un peculiar recogimiento y rememoración de su propio pasado. No se trata pues de la identidad abstracta de un carácter siempre igual a sí mismo, ni de la constancia de un objeto material, sino más bien de una identidad que MacIntyre ha llamado con feliz expresión «unidad narrativa de una vida» o, más simplemente, «identidad narrativa», y que Ricoeur asimila a la identidad que podríamos derivar etimológicamente del *ipse*, la cual –a diferencia de la identidad derivada de *idem*– no implica ninguna afirmación sobre un

1. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid: Alianza, 1983. Tomo 12, pág. 193.
2. «Erzählte Philosophie oder Geschichte des Geistes. Linguistische Bemerkungen zu Descartes und Rousseau», en R. Kosselleck y W.–D. Stempel(compil.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Tomo V de la serie *Poetik und Hermeneutik*, Munich: Fink Verlag, 1973, pp. 411–426.
3. Paul Ricoeur, *Soi–même comme un autre*, Paris: Éd. Du Seuil, 1990. pág.22.

pretendido núcleo no cambiante de la personalidad, pero sí un mantenimiento en el ser al modo como tiene lugar en una promesa[4].

Volviendo a nuestro tema central, decíamos que la actual indagación filosófica acerca de qué o quién sea el hombre, no presupone ingenuamente que se responderá esta cuestión con la idea clara y distinta de un ser acabado y pleno cuya esencia es pensar, como hubiera hecho la filosofía moderna que culmina en lo que Heidegger llama «la época de la imagen del mundo»[5], esto es, la época que entroniza al sujeto como centro , como único tribunal capaz de legitimar las imágenes (las representaciones)válidas del mundo y del hombre. Esta «época» parte del ya denunciado supuesto de que el hombre es por naturaleza y ante todo un ser teorético, contemplativo: *homo sapiens*. Hay ahora cierta coincidencia en considerar primariamente al hombre como *homo faber*. En efecto, la realidad radical que es la vida –como diría Ortega– se encuentra teniendo que subsistir en un elemento extraño que por todas partes le rodea y aprisiona, en el que no puede hacer pie, pues no sabe a que atenerse a su respecto. De modo que el primigenio encuentro con las «cosas» no consiste en el enfrentamiento de un sujeto cognoscente con lo que se le contrapone, con ob-jetos, *Gegen-Stände*, sino en el hecho de que al vivir, al encontrarse existiendo, el hombre descubre la realidad que no es él mismo como resistencia, como ayuda o dificultad, como atrayente o aterrorizante, según lo había visto ya también Dilthey un tiempo antes. Tanto Ortega como Heidegger creen encontrar corroborado este radical ser en el mundo o vivir en la circunstancia, inclusive en el curioso hecho de que los griegos no disponían de un vocablo para designar propiamente a las «cosas», a las que llamaban *pragmata*, es decir, aquello que se revela dentro del horizonte de significación de la *praxis*, en el contexto de un «tener que hacer con» , sobre cuya base ha de asentarse toda posterior conducta cognoscitiva meramente teórica.

Pero en vez que quedarse en esa situación primera, ejercitándose tan sólo en satisfacer sus necesidades «naturales», este extraño y extraordinario ser que es el hombre fabrica mecanismos e instrumentos para reformar lo otro que él mismo, la naturaleza, la realidad, o como queramos llamarla, de modo tal que supera el nivel puramente biológico de la vida. Pasa de la «alteridad» al «ensimismamiento». El hombre se las arregla para reducir al mínimo la vida en sentido zoológico –como gusta decir Ortega– mediante una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que se él inventa para sí mismo. «Y precisamente a esa vida inventada, *inventada como se inventa una novela o una obra de teatro*, es a lo que el hombre llama *vida humana*, bienestar»[6]. Así, pues, en lugar de sostener que el hombre tiene una «naturaleza» prefijada, una consistencia determinada que

---

4. Paul Ricoeur, op. cit., *Préface*. Sobre MacIntyre, *After Virtrue, a Study in moral theory* (Notre Dame: Univ. Of Notre Dame Press, 1981), ver en la misma obra, pp.186–190, 207–209. Ricoeur recuerda además que la identidad narrativa de algún modo estaba implícita en la idea de Dilthey acerca del encadenamiento o la cohesión de la vida (*Zusammenhang des Lebens*). Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*,Tomo III: *Le temps raconté*, Paris:Éd. Du Seuil, 1985. Pág.201, n.1;

5. Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, Frankfurt a.M.:Klostermann, 3ª ed. 1957. Pp.69–103.

6. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid: Alianza y Revista de Occidente, 1983, Tomo 5, pág.533.

lo asemeja a la «substancia» de una cosa material –identidad-idem– habría que decir, más bien, que *el hombre tiene una historia, es historia*[7]–identidad-ipse–.

Sin embargo, esta idea de que el hombre se va haciendo, de que «le va el ser» en su propio ir siendo, esa misma actividad técnica no tendría lugar sin un previo poder de anonadamiento que proviene de la *imaginación*, en cuanto ésta –como afirma Sartre– «no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad; (...) toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está llena de imaginario, en tanto que siempre se presenta como una superación de lo real»[8]. Con otras palabras: en lugar de someterse pasivamente a la realidad circundante, el hombre es capaz de desechar lo dado que lo constriñe y de figurar imaginariamente un estado distinto del actual; no se inmoviliza en el «estado de yecto» –como diría Gaos traduciendo *Sein und Zeit*–, sino que es pro-yecto, un lanzarse por anticipado a su futuro ser. En efecto, al encontrarse viviendo, sumergido en el primario y preintelectual enigma de la circunstancia, el hombre «reacciona haciendo funcionar su aparato intelectual, *que es, sobre todo, imaginación*»[9].

Así, pues, nos encontramos en un mundo ya siempre interpretado por «los otros» –el *das Man*, el «*uno*» heideggeriano, el *on* de Gabriel Marcel, la *gente* de Ortega–; el lenguaje, los usos y las costumbres de nuestra comunidad nos encasillan en una suerte de guía preestablecida para orientarnos entre las cosas y para saber cómo comportarnos con respecto a ellas y a «los otros». Pero esa guía, esa interpretación impuesta no es aún la *mía*, *en propiedad*. Soy capaz, como decíamos, de anonadar la facticidad y de re-describirla, forzando al lenguaje corriente a expresar otras relaciones, desviando las acepciones «habituales» de las palabras y creando novedades semánticas gracias a los desvíos metafóricos[10].

Ahora bien, como la «realidad primaria» del encuentro –por así decirlo– no le descubre amistosamente sus secretos, el existente humano no tiene más remedio que movilizar su fantasía, imaginando en principio cierta figura o modo de ser la realidad: «*inventa el mundo* (...) *ni más ni menos que el novelista* por lo que respecta al carácter imaginario de su creación». Y esto no de modo casual, sino por necesidad esencial. El hombre está «condenado», a la libertad, según Sartre; «*a ser novelista*», según Ortega[11]. (Ambas cosas, en el fondo, quizás coinciden...)

Con las ideas y las creencias, el hombre prosigue la construcción de mundo y la inevitable tarea de llegar a ser él mismo en virtud de la fidelidad. En tal sentido,se mantiene en el ser como se mantiene la palabra empeñada –como diría Gabriel Marcel– por una suerte de

7. Ortega, op. cit., tomo 12, pág.237. Cfr. Mario A. Presas, «La razón narrativa según Ortega», en *Orbis Tertius*, Revista de Teoría y Crítica Literaria, La Plata, Año I, Nros.2/3 (1996), pp. 135–146.Cfr. también Mario A. Presas, «El hombre, ese eterno novelista», en J.L.Molinuevo (Coord.), *Ortega y la Argentina*, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp.109–117.
8. Jean–Paul Sartre, *Lo imaginario*, Buenos Aires: Losada, 1964, pág.239
9. Ortega, op. cit., Tomo 12, pág.199.
10. Cfr. Mario A. Presas, *La verdad de la ficción*, capítulos 8 y 9, Buenos Aires:Almagesto, 1997. Ver también M.A.P., «La re–descripción de la realidad en el arte», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol.XVII, Nº 2 (primavera 1991).
11. Op. cit., Tomo 5, pág.404.

fidelidad ontológica para cuya ilustración el francés solía recordar «la palabra tan profunda de Nietzsche: el hombre es el único ser que hace promesas»[12].

Un enfoque estrecho, unilateralmente «racionalista» o instrumental de la razón, será inadecuado para dar cuenta del auténtico ser temporal e histórico del hombre. Ya en 1940, en una conferencia en la Universidad de Buenos Aires, Ortega anunciaba enfáticamente el advenimiento de la *razón narrativa*. Para ilustrar esta solemne declaración, además del ya mencionado ejemplo del *Discours de la méthode*, que es en sus tres cuartas partes narración, recurre a otros ilustres ejemplos de algunas recientes teorías científicas que se ven compelidas a «relatar» algo para ser comprensibles; cita al matemático Brower, a Pièrre Boutroux, a Huyghens, a Louis de Broglie, etc. –Muestra así la necesidad de una razón que también reconstruya la identidad del ser humano a través del relato de sus peripecias, esto es, contando su historia. «El hombre es 'un desconocido', y no es en los laboratorios donde se lo va a encontrar ¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas! La razón pura (que en última instancia, también –como hemos visto– lo único que lograba con su pretensión de deducirlo todo por pura lógica era acabar asentándose en la narración de un hecho: el choque de los átomos, por ejemplo), tiene que ser sustituida por una *razón narrativa*. El hombre es *hoy* lo que es porque ayer fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es, basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Y esa razón narrativa es 'la razón histórica'»[13].

Ahora bien, la historia de cada uno cobra coherencia en virtud del trabajo de la imaginación –en el sentido en que se habla del «trabajo del sueño»– que reordena y reinterpreta los hechos insertándolos en una trama, una *mise en intrigue* con un principio, un medio y un fin[14]. Esta idea, deudora como es obvio de la descripción aristotélica de la tragedia, también resuena en el filósofo español: «Nos construimos exactamente , en principio, como el novelista construye sus personajes. *Somos novelistas de nosotros mismos*, y si no lo fuéramos irremediablemente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético»[15].

Por contrapartida, entonces, la novela podría quizás orientar nuestra búsqueda del sentido de la existencia, pues al fin y al cabo sus ficciones literarias «funcionan» como las *ideas* de la razón pura (¡no los conceptos del entendimiento!), las cuales, según manifiesta Kant, son *ficciones heurísticas*[16] que ayudan a investigar la propia vida, rescatando lo que

12. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris: F.Aubier/Editions Montaigne, 1935, pág.16. Ver : Mario A. Presas, Gabriel Marcel, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 2ª ed., 1992, pág.30. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen:Niemeyer, 7ª ed, 1953, pág.391:al aludir al ser para la muerte, Heidegger dice que en vista de ese poder–ser último e intransferible, el ser–ahí toma la resolución de mantener un proyecto de sí mismo (*Entschlossenheit*) que constituye «*la fidelidad de la existencia con respecto a la propia mismidad*»(*zum eigenen Selbst*).

13. Op.cit., Tomo 12, pág.237.

14. Cfr. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tomo I. Paris: édit. Du Seuil, 1983. I, 2: «La mise en intrigue. Une lecture de la *Poétique* d'Aristote». Ver también: Mario A. Presas, «En busca de sí mismo», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol.XX, Nº 1(otoño 1994), pp. 87–94.

15. Op. Cit., Tomo 5, p.137.

16. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 771 –B 799.

se pierde en la confusión y en la urgencia de los cotidianos quehaceres y preocupaciones. Pues, en definitiva, por más extraños que sean los vericuetos que presente la ficción de un novelista, por más absurdos que parezcan los destinos entretejidos en la trama de una obra teatral, no son empero más que *variaciones imaginarias de la única experiencia humana del mundo único*. Como lectores, comprendemos esas ficciones en la medida en que *variamos también imaginariamente nuestro propio ego* –como acostumbra a decir Ricoeur tomando en préstamo una expresión del método fenomenológico de Husserl.

Proust, quien según Ortega elevó el género *mémoires*, esto es, la narración de la propia historia de cada cual, a la dignidad de un método literario nuevo, ilustra magistralmente esa función heurística de la ficción. Casi sobre el previsible final de su fingida vida, el «héroe» de la *Recherche*, Marcel, descubre que «el deber y el trabajo de un escritor» es equiparable al «deber y al trabajo de un traductor», pues, en definitiva, la tarea del novelista consiste en recuperar –reconocer, identificar– lo propio, la mismidad siempre oscurecida, sepultada por las necesidades prácticas, los hábitos, todas las sedimentaciones que la costumbre deposita en el curso de la vida y que terminan por impedir su libre fluir. «Ese trabajo del artista , ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que, cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros, amontonando encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida»[17]. (Es innegable el acento bergsoniano de este enfoque). Así, pues, la operación del arte , modelo del vivir y del filosofar, consiste en liberar de la opacidad y lo azaroso, de la con-fusión, los momentos definitorios de la identidad .Puede decirse, por lo mismo, que «la verdadera vida, la vida al fin descubierta y dilucidada, la única vida realmente vivida, es la literatura».

Con esto Proust no hace el «elogio de la literatura» como métier privilegiado; sino que más bien se encuadra en la benemérita tradición iniciada por Sócrates, afirmando en definitiva que una vida sin examen no merece ser vivida.

Para este examen no basta la razón pura; hay que acudir a las iluminaciones de aquellas «ficciones heurísticas» que arraigan en la inevitable condición novelística del humano vivir. Así, pues, es lícito decir que el hombre sólo se comprende a sí mismo al aprehender narrativamente la historia de su propia vida. «Comprender esta historia –por lo demás– es hacer el relato de ella, guiados por los relatos, tanto históricos como ficticios, que nosotros hemos comprendido y amado»[18]. Con esto no se está proponiendo una suerte de filosofía de la historia que nos haría recaer en una interpretación en cierto modo despersonalizada , dejando fuera el texto vital de lo que Heidegger llamaría la existencia propia en su carácter de ser *en cada caso mía*, la *Jemeinigkeit*.

17. Proust, *El tiempo recobrado*, tomo VIII de la *Recherche*, Madrid: Alianza, 19 , p.

18. Paul Ricoeur, «Auto–compréhension et histoire» en Tomás Calvo Martínes y Remedios Avila Crespo(Eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. *Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur.* Barcelona: Editorial Anthropos, 1991, pág.25. Casi ni hace falta recordar el inevitable pasaje de *El tiempo recobrado*: «En verdad, cada lector es, cuando lee, el lector de sí mismo»; o el epígrafe de Montaigne al inicio de este trabajo; o el testimonio de Saramago que luego veremos.

Más claramente encontramos la confirmación de ese descubrimiento de sí mismo (y de un «lector de sí mismo» que es a la vez autore de lo que lee) en José Saramago. En el discurso de recepción de Premio Nobel de literatura de 1998, cuenta cómo la ficción creada por él mismo –que no era un «profesional» de la pluma– terminó por re-crearlo y descubrirlo ante sí mismo. Escribía para sí mismo, para encontrar y retener la memoria de sus raíces, cuando se dio cuenta de pronto de que «al pintar a mis padres y a mis abuelos con tintas de literatura, transformándolos de las simples personas de carne y hueso que habían sido, en personajes nuevamente y de otro modo constructores de mi vida, estaba, sin darme cuenta, trazando el camino por donde los personajes que habría de inventar , los otros, los efectivamente literarios, fabricarían y traerían los materiales y las herramientas que, finalmente (...) acabarían haciendo de mí la persona en que hoy me reconozco: creador de esos personajes y al mismo tiempo criatura de ellos. En cierto sentido se podría decir que, letra a letra, palabra a palabra, página a página, libro a libro, he venido, sucesivamente, implantando en el hombre que fui los personajes que creé»[19].

Es importante destacar que tanto los juicios de los filósofos sobre la utilidad de la ficción para la vida, como los enunciados de los autores (y los personajes) de ficción sobre el sentido de la vida, de ningún modo debe confundirse con la pretensión postmoderna de borrar las diferencias de género entre filosofía y ciencia, por una parte, y literatura, por otra. Esto tan sólo podría llevarse a cabo –según Habermas– si se despojaran de sus connotaciones de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización a todas las categorías filosóficas básicas; «tan sólo entonces podría el lenguaje (en vez de la subjetividad) autonomizarse y convertirse hasta tal punto en destino epocal del Ser, en hervidero de significantes, en competencia de discursos que tratan de excluirse unos a otros, de tal modo que se disuelven los límites entre significado literal y significado metafórico, entre lógica y retórica, entre habla seria y habla de ficción (...) en la corriente de un acontecer textual universal (administrado indistintamente por pensadores y poetas)»[20].

Esa increíble falta de discriminación entre géneros literarios se concreta y acrecienta en autores como Derrida y Paul De Man, quienes , empujados por un «vértigo simplificador», ponen en marcha vastos mecanismos de homogeneización –como denuncia Carlos Pereda–: la operación de leer se reduce a leer «de modo itinerante», esto es, como si todo fuera literatura de ficción y lectura destinada al mero placer estético.En *cualquier* lectura, el deconstructivista se limita a perseguir la «diseminación» de los signos, sin preocuparse en *ningún caso* de sus referentes, arrojándonos así a una peculiar intemperie –a una falta de mundo– donde las «cosas» de la «circunstancia» se trasmutan en fantasmas, en significados desprovistos de cualquier apoyo referencial. Parece nacer así una singular «metafísica de la ausencia».Pero, más exactamente –concluye Carlos Pereda– habría que hablar de una genuina «*religión de la ausencia*». En efecto, «la *Ausencia* (de referentes, de realidades) se convierte en un ambicioso Fetiche al que el deconstructivista rinde culto. Se descalifica el

19. José Saramago, Discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura ante la Academia Sueca..–*Radar. Suplemento literario* de Pág/12, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1998.
20. Jürgen Habermas, «¿Filosofía y ciencia como literatura?», en *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus Humanidades, pág. 242.

presente, en tanto se lo tiraniza a partir de una pretendida diseminación de los significados» y se nos seduce *al olvido de la presencia de las cosas*.

Curiosamente –o más bien, por una profunda afinidad electiva– tanto Carlos Pereda como Ezequiel de Olaso, en muy diversos contextos, recurren al mismo poema de Borges para hacernos sentir el contraste entre el vacío de las metáforas gastadas y la nostalgia de las palabras que dicen cosas, que «muerden en lo real», como diría Gabriel Marcel. Pereda lo hace para oponer la ficción del «Góngora» de Borges a la celebrada «ausencia» deconstructivista; Olaso, en un magnífico comentario a «Una rosa amarilla», mostrando con delicada sutileza la revelaciñón estética de «la Rosa», más allá de las gastadas metáforas que «el ilustre Gianbattista Marino» alcanzó en la víspera de su muerte, lo cual corrobora otra genial intuición de Borges: »Yo he sospechado alguna vez que cualquier vida humana , por intrincada y populosa que sea, consta en realidad de un momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es»[21].

Tanto Pereda como Olaso oponen al juego frívolo de algunos intelectuales, ese otro *juego en serio* de la «poesía del pensamiento» Borgeana. Ambos aluden, pues, en contextos diversos, al contraste entre el juego trivial de significados sin referentes y metáforas muertas, y la concisa plenitud de las cosas.

Borges finge en este caso el monólogo interior de uno de nuestros mayores poetas: Góngora, quien compruena que las metáforas lo han alejado de todo lo que vive[22]

Marte, la guerra, Febo, el sol. Neptuno,
El mar que ya no pueden ver mis ojos
porque lo borra el dios. Tales despojos
han desterrado a Dios, que es Tres y es Uno,
de mi despierto corazón. El hado
me impone esta curiosa trilogía.
Cercado estoy por la mitología.
Nada puedo. Virgilio me ha hechizado.
Virgilio y el latín. Hice que cada
Estrofa fuera un arduo laberinto
De entretejidas voces, un recinto
Vedado al vulgo, que es apenas, nada.

---

21. «Prólogo a una edición de las *Poesías Completas* de Evaristo Carriego», en Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, tomo I, pág.158. Citado por Ezequiel de Olaso, en *Jugar en serio. Aventuras de Borges*. México/Buenos Aires/Barcelona: Edit.Paidós y Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1999. pág.19.

22. J.L.Borges, Obras Completas, ed.cit., Tomo III, pág. 492. Ver Carlos Pereda, *Sueños de vagabundos*. Un ensayo sobre Filosofía, Moral y Literatura. Madrid: edit. Visor, 1998, pág.34; y Ezequiel de Olaso, «La sencillez de la rosa», en Ezequiel de Olaso, *Jugar en serio. Aventuras de Borges*. ed. cit., pág. 39. No está demás señalar que Olaso omite hablar de «la filosofía» de Borges – decía que le parecía prematuro hablar de ese tema–; pero sí caracteriza el *modo de pensar* de Borges como *poesía del pensamiento*: «ese don de Borges de la intuición en la que a veces el pensamiento y la poesía todavía no se han disociado», op. cit., pág. 19.

Veo en el tiempo que huye una saeta
Rígida y un cristal en la corriente
Y perlas en la lágrima doliente.
Tal es mi extraño oficio de poeta.(...)

Después de la queja por haber evaporado la realidad en espléndidos discursos de ausencias (que son también «despojos» que nos inmovilizan y nos «cercan»), comenta Pereda, el poema termina con dos versos que expresan el desesperado anhelo de recobrar presencias:

Quiero volver a las comunes cosas:
Al agua, el pan, un cántaro, unas rosas...

En ese momento, concluye Olaso, «ocurrió la revelación».

> «Marino elogia distraídamente la flor y en ese instante roza la eternidad de esa belleza[23] momentánea. Sentimos el contraste entre un recitado rutinario y la intuición inexpresable, y a la vez un mágico contacto de tiempo y eternidad. En ese instante, la rosa amarilla *está* en la eternidad».

El hombre inventa su vida, al decir de Ortega, como el novelista sus tramas ficticias; la «poesía del pensamiento» *recupera esa invención perdida*, oculta bajo las urgencias de los quehaceres cotidianos. Y esa recuperación podría revelarnos nuestra identidad.

Por cierto, esa iluminación no se traducirá en un conocimiento enunciable en términos científicos; pero nos hace saber *qué o quién somos*. «Esta inminencia de una revelación, que no se produce, es, quizá, el hecho estético» –sospechaba Borges[24]–, que no se condensa en un conocimiento abstracto, pero sí nos fecunda con un sabroso saber.

Acaso al *ergon* de esta dimensión poética aludía también Rilke, al decir, en sus *Sonetos a Orfeo*:

«El canto, tal como tú lo enseñas, no es deseo, [25]
ni búsqueda de algo finalmente alcanzable;
canto es existencia. Para el Dios, algo fácil.
Pero, nosotros, ¿cuándo *somos* nosotros?...»

23. Ezequiel de Olaso, op. cit., pág. 41.
24. «La muralla y los libros» en Borges (1989), Tomo II, pág.13.
25. Rainer Maria Rilke, «Die Sonette an Orpheus», Erster Teil, III, en Rilke (1962), pág.488. «Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehr, / nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes; / *Gesang ist Dasein*. Für den Gott ein Leichtes. / Wann aber *sind* wir? ...»

Referencias

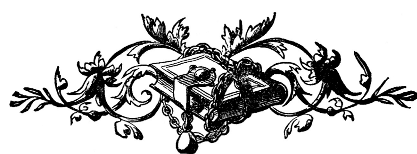
1. Auerbach, E. (1950) *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*. México/Buenos Aires: F.C.E. Trad. de I. Villanueva y E. Imaz.
2. Borges, J. L. (1989) *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé.
3. Habermas, J. (1990) *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus Humanidades.
4. Heidegger, M (1957) «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, Frankfurt a.M.:Klostermann, 3ª ed.
5. Jauss, H. R. (1995) *Las transformaciones de lo moderno*. Madrid: Visor.
6. Jauss, H. R. (1994) «Die literarische Postmoderne – Rückblick auf eine umstrittene Epochenschwelle», en Jauss, H. R. (1994) *Wege des Verstehens*, München: Wilhelm Fink Verlag.
7. MacIntyre, A. (1981) *After Virtue, a Study in moral theory*. Notre Dame: University Of Notre Dame Press.
8. Marcel, G. (1935) *Être et avoir, Paris*. Aubier: éditions Montaigne.
9. Olaso, E. (1999) *Jugar en serio. Aventuras de Borges*. México/Buenos Aires/Barcelona: Paidós.
10. Ortega y Gasset, José (1983) *Obras completas*. Madrid: Alianza.
11. Pereda, C. (1998) *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura.* Madrid: Visor.
12. Presas, M. (1991) «La re-descripción de la realidad en el arte», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol.XVII, Nº 2
13. Presas, M. (1996), «La razón narrativa según Ortega», en *Orbis Tertius, Revista de Teoría y Crítica Literaria*, Año I, Nros. 2 /3 pp. 135-146.
14. Presas, M. (1997) «El hombre, ese eterno novelista», en J. L. Molinuevo (coord.), *Ortega y la Argentina*, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
15. Presas, M. (1997) *La verdad de la ficción*. Buenos Aires: Almagesto.
16. Presas, M. (1999) «El arte como saber», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol.XXV, Nº 1(otoño 1999).
17. Ricoeur, P. (1985) *Temps et récit,Tomo III: Le temps raconté*. Paris: E. du Seuil.
18. Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: E. du Seuil.
19. Ricoeur, P. (1991) «Auto-compréhension et histoire» en Tomás Calvo Martínes y Remedios Avila Crespo Eds. (1991) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Barcelona: Anthropos.
20. Rilke, R. M. (1962) *Gesammelte Gedichte*: Frankfurt am Main: Insel Verlag.

21. Saramago, J. (1998) «Discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura 1988», pronunciado ante la Academia Sueca, en *Radar. Suplemento literario de Pág/12*, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1998.

22. Sartre, J. P. (1964) *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada. trad. de Manuel Lamana.

23. Todorov, T. (1999) *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós. Trad. de Enrique Folch González.

24. Weinrich H. (1973) «Erzählte Philosophie oder Geschichte des Geistes. Linguistische Bemerkungen zu Descartes und Rousseau», en R. Kosselleck y W.-D. Stempel (comp.) *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Tomo V de la serie *Poetik und Hermeneutik*, Munich: Fink Verlag.



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Mario Presas
Cargo o Puesto: Profesor Extraordinario Consulto
Afiliación y Dirección Institucional: Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de La Plata
Calle 48 e/ 6 y 7
1900 La Plata, Buenos Aires, Argentina
Grado Académico : Doctor en Filosofía [≈PhD Philosophy]
Afiliación Institucional: Universidad Nacional de La Plata
Email: mapresas@yahoo.com.ar

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: Identidad Narrativa
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 5-15
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: boletin@disputatio.eu
web site: www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Artículo. Re-edición
Reeditado de Revista latinoamericana de filosofía, vol. 26, no2, (2000): pp. 225-238
Licencia: CC BY $ = 3.0 Unported.
Con permiso del autor
Separata: No
ISBN: No

Frege, la verdad y el progreso científico

Frege, truth and scientific progress

Carlos Ulises Moulines

Recibido: *01-Enero-2012* | Aceptado: *29-Marzo-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

Resumen: El presente trabajo muestra la continuidad, a través de la obra de Frege y en el contexto de su caracterización del hacer científico, de una noción de verdad que no es constructiva ni instrumental y ni siquiera puede entenderse como relación de correspondencia o adecuación. Se trata de un concepto primitivo y no definible, que se intenta llevar a sus últimas consecuencias —algo que no llegó a hacer Frege. El autor defiende, finalmente, una noción alternativa de verdad que podría verse como condición de posibilidad de toda actitud epistémica.
Palabras clave: Ciencia · Frege · Verdad · Progreso · Epistemología · Filosofía de la Ciencia

Abstract: The present paper shows the continuity, through the work of Frege and the context of his characterization of scientific doing, of a notion of truth that is neither constructive nor instrumental, and can't even be understood as a relation of correspondence or adaptation. It is a primitive and undefined concept, which is intended to be taken through its ultimate consequences –something that Frege did not come to do. The author supports, finally, an alternative notion of truth that could be seen as a condition of possibility of any epistemic attitude.
Key words: Science · Frege · Truth · Progress · Epistemology · Philosophy of Science

U. Moulines (✉)
Universidad de Múnich – LMU, Alemania
email: moulines@lrz.uni-muenchen.de

AUTOR INVITADO

Frege, la verdad y el progreso científico

Ulises Moulines

Las palabras con las que Gottlob Frege comenzó un ensayo destinado a exponer sus ideas fundamentales sobre lógica representan una declaración lapidaria acerca de la esencia de la actividad científica:

[1] «El objetivo del esfuerzo científico es la verdad».

Aunque Frege nunca llegó a publicar este escrito (redactado probablemente en la década de 1880), ni lo insertó en alguna otra obra suya, el *pathos* alético que rezuma de esta declaración de principio está en perfecto acuerdo con la filosofía general que se filtra de su obra publicada. Expresada de forma ligeramente menos dramática, encontramos la misma idea sobre la estrecha relación entre la empresa científica y la verdad en otros escritos suyos muy posteriores, por ejemplo, en «*Der Gedanke*», una de cuyas proposiciones iniciales reza: «Descubrir verdades es la tarea de todas las ciencias»[2].

A lo largo de su carrera filosófica, Frege mantuvo de manera muy decidida el principio de que la empresa científica, a diferencia, pongamos por caso, de la empresa artística o de la política, ha de ser definida justamente como aquel tipo de actividad humana cuyo objetivo último es el *hallazgo* de la verdad («*die Wahrheitsfindung*») y *nada más que* esto. Puede que el artista, el político y mucha otra gente estén interesados, de vez en cuando, en averiguar la verdad sobre algún asunto; no obstante, lo estarán siempre por razones *instrumentales*, pues la verdad no es para ellos un fin en sí, sino sólo un medio para alcanzar la meta que realmente les interesa, digamos la belleza o el poder, respectivamente. El científico genuino, en cambio, de acuerdo con la concepción fregeana, se caracteriza por no querer nada más, ni nada menos, que la verdad. En consecuencia, hacer ciencia, para Frege, no es otra cosa que emprender la búsqueda de la verdad, y esto implica más concretamente el intento de hallar el mayor número posible de juicios que nos esté permitido *afirmar* como verdaderos. Presumiblemente, a nosotros, pobres mortales, no nos sea jamás dado encontrar «la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad», pero sí podemos esperar encontrar «la verdad y cada vez *más* de ella». La ciencia sería el fruto de esta esperanza.

El desarrollo científico consistiría por consiguiente en la *acumulación* de juicios verdaderos a lo largo del tiempo histórico, y las instituciones científicas (las Universidades, los centros de investigación, los laboratorios) serían algo así como cajas de ahorros, en cuyas cuentas los sabios ahorradores irían ingresando, siempre que pudieran, no más dinero o bienes materiales, sino riquezas intangibles: unos cuantos juicios verdaderos

1. cf. Frege, «Logik», pp. 2.
2. cf. Frege, «Der Gedanke», pp. 342.

más, los cuales deberían quedar depositados como herencia para futuras generaciones. Por añadidura, esos ahorros no se quedarían allí inermes, sino que constituirían un capital que trabaja, que, aun con independencia de nuevos ingresos, se acrecienta gracias al pago de intereses, es decir, gracias a las transformaciones lógico-matemáticas a las que sometemos los juicios verdaderos ya ingresados para obtener automáticamente *más* juicios verdaderos derivados de los primeros. Y así devendríamos cada vez más ricos en verdades, las cuales permanecerían en nuestros ahorros aléticos a menos que alguna catástrofe natural o social *externa* a las instituciones científicas (por ejemplo, la invasión de los bárbaros, el choque de nuestro planeta con algún cometa despistado o la bomba atómica) diera al traste con nuestros bancos de juicios verdaderos esparcidos por el orbe.

La caracterización fregeana de la ciencia como actividad encaminada a la detección de más y más juicios verdaderos en sí misma no tiene nada de esencialmente novedoso. Tal concepción es una versión modernizada de la *episteme* firmemente enraizada en la Antigüedad clásica, sobre todo a partir de la mística epistemológica de Platón; ella persistió a través de los siglos hasta nuestros días y es el fundamento mismo de lo que en otro lugar hemos calificado de «realismo alético». Ella parece ser el último dique inquebrantable contra los embates del relativismo.

Ahora bien, una y otra vez a lo largo de esta carrera milenaria en busca de la verdad, científicos y filósofos han sido conscientes de que encontrar verdades es un arduo negocio, que son más difíciles de hallar que pepitas de oro en un río de Alaska y de que, además y sobre todo, no es oro todo lo que reluce. Sin embargo, el firme convencimiento de la mayoría de los filósofos y científicos es que, poco a poco, y por difícil que ello sea, se *encuentran* algunas verdades a través del método científico. Newton expresó este convencimiento con la bella alegoría autobiográfica del final de sus días, cuando caracterizó la obra de su vida como la de un muchacho jugando en la playa y encontrando a veces algún guijarro especialmente hermoso, mientras el gran océano de la verdad («*the great ocean of truth*») se extendía frente a él.

Vale la pena citar sus palabras in extenso:

> [3] «No sé cómo apareceré ante el mundo; pero a mí mismo me parece haber sido sólo como un muchacho jugando a la orilla del mar y divirtiéndose al encontrar de vez en cuando un guijarro más fino o una concha más hermosa que de ordinario, mientras el gran océano de la verdad se extendía ante mí sin ser descubierto».

A pesar de su aparente modestia, esta alegoría pone de manifiesto dos supuestos tácitos, característicos no sólo de la visión del mundo de Newton, sino de muchos otros científicos y filósofos de la Modernidad: el primer supuesto es que, si el muchacho juguetón se espabila, siempre encontrará efectivamente conchas y guijarros más hermosos que de ordinario; el segundo supuesto consiste en dar por sentado que el océano de la verdad se halla realmente ahí enfrente, esperando ser descubierto.

3. Cita tomada de Brewster, *The Life of Isaac Newton*, p. 338.

La concepción de la ciencia como banco de verdades que se acumulan a través de un largo esfuerzo, tal como la propone Frege, no es pues una idea muy novedosa ni original. La misma idea, o una muy parecida, se encuentra en la mayoría de los grandes pensadores, filósofos y científicos que se han ocupado de la noción de verdad, antes y después de Frege. Se hallará en Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Newton, Leibniz, Bolzano, Russell, Einstein, Church y Popper, por citar sólo a unos cuantos. Lo que es original en Frege, y lo que justifica que hablemos de «concepción fregeana de la verdad», es la radicalidad y consecuencia con que él piensa hasta el fin esa idea, radicalidad y consecuencia que pueden conducir, por un proceso intelectual que podemos calificar de «dialéctico» si queremos, a detectar insuficiencias en el propio concepto de verdad en general y, en consecuencia, en la concepción de la ciencia derivada de él. Por ello vale la pena examinar con atención la concepción de la verdad específica de Frege.

Lo primero que hay que observar con respecto a esta concepción es que las verdades se descubren, no se inventan, y que aun cuando no hubiera seres humanos, habría sin embargo verdades, como habría igualmente el Océano de Newton. Frege es bien claro al respecto:

> [4] «La tarea de la ciencia no consiste en un crear, sino en un descubrir pensamientos verdaderos».

De ello se desprende lo segundo digno de notarse (y que a veces se ignora en la actual filosofía analítica), y es que, dentro de una concepción perspicua de la verdad, ésta *no* puede ser *primariamente* una noción lingüística. El lenguaje es algo creado por los seres humanos, y si remitiéramos la verdad a ciertas propiedades de nuestro lenguaje, haríamos de ella algo que se crea, justamente, y no se descubre. Por supuesto que podemos aplicar la noción de verdad a los enunciados de algún lenguaje, y afirmar, por ejemplo, que las oraciones «La nieve es blanca» y «Schnee ist weiss» son ambas verdaderas; pero ello es así sólo en un sentido *vicario*, porque ambos enunciados, el castellano y el alemán, expresan la misma proposición, a saber, la proposición (como entidad translingüística) de que la nieve es blanca, la cual, como tal proposición, no depende de ningún lenguaje, es «anterior» y «posterior» a todo lenguaje. Los enunciados «La nieve es blanca» y «Schnee ist weiss» son ambos verdaderos *porque expresan la misma verdad*. A las proposiciones como entidades portadoras de verdad las llama Frege «pensamientos» («*Gedanken*»), para poner en claro que no se trata de entidades lingüísticas; sin embargo, esta terminología es más bien desafortunada, porque la palabra «pensamiento» evoca connotaciones psicológicas, que en este contexto hay que evitar tanto o más que las «lingüísticas». Hablaremos, pues, en lo sucesivo de «proposiciones»; ellas son entidades abstractas, en el sentido de que ni están localizadas espacio-temporalmente, ni son el contenido de alguna mente. Todas las verdades son proposiciones, pero claro que no todas las proposiciones son verdades; hay proposiciones que son falsedades, y quizás hay también otros tipos de proposiciones que no son ni verdades ni falsedades, pero esta exótica posibilidad podemos dejarla a un lado en

4. cf. Frege, «Der Gedanke», pp. 359.

el presente contexto, porque lo que interesa a la ciencia es buscar proposiciones que sean verdades y evitar proposiciones que sean falsedades.

Lo tercero que hay que notar es que el conjunto de las verdades de que aquí se trata es un conjunto fijo, dado de una vez por todas. Es el conjunto de proposiciones a las que con propiedad puede aplicarse el predicado «es verdadero». Este conjunto está dado de una vez por todas en el sentido de que el curso de la Historia de la Humanidad, sea cuál sea, e incluso el curso de la Historia del Universo desde el primer agujero blanco hasta el último agujero negro, nada pueden cambiar en ese conjunto. Lo que la Historia del Universo, la Historia de la Humanidad y en especial la Historia de la Ciencia pueden cambiar, es la parte conocida de ese conjunto —conocida por *alguien*, en este caso por especímenes del género humano. Pero la determinación de este subconjunto de verdades conocidas nada tiene que ver con la determinación del conjunto total. Si mañana estallara la guerra nuclear, es plausible predecir que, al cabo de unos meses, el conjunto de verdades conocidas, al menos en este planeta, sería el conjunto vacío. El conjunto de las verdades, en cambio, no habría perdido ni uno solo de sus elementos y seguiría siendo un conjunto enorme. El Océano de Newton permanecería ahí inmutable, mostrando su espléndida indiferencia hacia las tonterías que haga el muchacho con sus guijarros y conchas. Ese consuelo, al menos, siempre nos quedará...

Esta idea la resume Frege en su ensayo sobre lógica a renglón seguido de la afirmación ya citada sobre el objetivo de la ciencia, con una declaración no menos lapidaria que la anterior:

> [5] «Lo que es verdadero, es verdadero independientemente de nuestra aceptación».

Treinta años más tarde vuelve a enfatizar la misma idea:

> [6] «De aquello que yo acepto como verdadero, de ello juzgo que es verdadero con total independencia de mi aceptación de su verdad e incluso con independencia de si pienso en ello. El ser verdadero de un pensamiento [= de una proposición] no incluye el ser pensado».

Suele interpretarse este manifiesto en favor de la solidez granítica, cuasi-inhumana, de la verdad como producto del ferviente deseo de Frege por defender la naciente lógica formal frente a los embates del psicologismo tan en boga en su época y representado paradigmáticamente por John Stuart Mili. Para los psicologistas, la lógica como disciplina científica no podía ser otra cosa sino el estudio de las leyes empíricas (psicológicas) que rigen el modo como la gente piensa de hecho, aquí y ahora. Frente a esta comprensión de la tarea de la lógica, tan difundida en la segunda mitad del siglo XIX, Frege, ya antes que Husserl, es el primer lógico en emprender un ataque radical y sistemático del psicologismo.

5. cf. Frege, «Logik», pp. 2
6. cf. Frege, «Der Gedanke», pp. 359

Y su concepción de la verdad sería la consecuencia de su programa anti-psicologista en pro de investigaciones lógicas independientes de todo avatar psíquico o cultural.

Es posible que la motivación básica de Frege para su idea de la verdad fuera el anti-psicologismo y la defensa de la lógica formal, aunque no estoy seguro de ello. Pero, en cualquier caso, su línea de argumentación discurre, en realidad, en sentido inverso, y posee un alcance mucho más general que la polémica alrededor del psicologismo. No se trata primordialmente de que el psicologismo sea erróneo, la lógica formal posible y por ende exista un conjunto de verdades inmutables; al revés: *dado* que existe la verdad y que ésta es el conjunto inmutable de las verdades, es posible desarrollar una disciplina, llamada «Lógica», que investigue lo esencial de ese conjunto, o por hablar en términos kantianos, sus condiciones de posibilidad, con total independencia de lo que nos diga no sólo la psicología, sino también la etnología, la biología o cualquier otra disciplina empírica, sobre todo el modo como piensa la gente. Nuevamente leemos en el primer ensayo citado de Frege:

> [7] «Existe un límite tajante entre estas ciencias [= la lógica y la psicología], y él viene designado por la palabra "verdadero". La psicología tiene que ver con la verdad como cualquier otra ciencia sólo en la medida en que su objetivo es la conquista de verdades; pero ella no considera la propiedad "*verdadero*" en sus objetos de estudio del modo como la física examina en sus objetos las propiedades "*pesado*", "*caliente*", etc. Quien hace eso es la lógica. No sería incorrecto decir que las leyes lógicas no son otra cosa sino una explicitación del contenido de la palabra "verdadero". Quien no haya apresado el significado de esta palabra en su peculiaridad, tampoco podrá tener una idea clara de la tarea de la lógica».

Casi literalmente se repite esta caracterización de la lógica al comienzo de «*Der Gedanke*»:

> [8] «Así como la palabra "bello" le indica la dirección a la estética y "bueno" a la ética, así lo hace «verdadero» con la lógica. Ciertamente, todas las ciencias tienen la verdad como meta; pero la lógica se ocupa de ella de manera muy distinta. Ella se relaciona con la verdad de manera análoga a como lo hace la física con la gravedad o el calor. Descubrir verdades es tarea de todas las ciencias; a la lógica le corresponde averiguar las leyes del ser verdadero».

De la existencia de un conjunto inmutable de verdades se desprenden, entre otras cosas, la posibilidad de principio de la lógica formal como disciplina independiente y el error de principio del psicologismo. Pero no sólo del psicologismo, es decir, del intento de determinar el conjunto de las proposiciones verdaderas sobre la base de una especie de estadística de procesos mentales, sino de cualquier otro intento de definir dicho conjunto a partir de investigaciones empíricas, por ejemplo, de la teoría de la evolución, un intento que, por

7. cf. Frege, «Logik», pp. 3
8. cf. Frege, «Der Gedanke», pp. 342.

cierto, vuelve a estar de moda hoy día. Ya en la época de Frege, hace más de cien años, era popular la idea de una «epistemología evolucionista», y a esta idea, Frege, naturalmente, le tiene que declarar la guerra:

> [9] «En nuestra época» —nos advierte—, «en que la teoría de la evolución prosigue su marcha triunfal a través de las ciencias... hay que estar preparado a oir preguntas de carácter extravagante. ¿Si el ser humano, como todos los seres vivos, se desarrolla y se ha desarrollado, acaso han sido siempre válidas las leyes de su pensamiento y mantendrán siempre su validez? ¿Seguirá siendo correcta al cabo de milenios una inferencia que ahora lo es, y acaso lo fue hace milenios? Evidentemente, en estas preguntas radica una confusión entre las leyes del pensamiento real y las leyes de la inferencia correcta».

Para expresarlo en términos de nuestra distinción conjustista anterior, el primer tipo de leyes señaladas por Frege puede ser relevante para determinar el subconjunto de las verdades reconocidas, un conjunto cuyos límites manifiestamente dependen de parámetros espacio-temporales y otros factores de tipo empírico; pero dichas leyes para nada intervienen a la hora de determinar el segundo conjunto, del que el primero es parte propia, a saber, el conjunto de las verdades sin más.

La idea de que la verdad, o sea, el conjunto de todas las proposiciones verdaderas, es inmutable e impermeable a cualquier cambio empírico puede aparecer, a primera vista, como la expresión de un platonismo exagerado y trasnochado, que extendería al campo de las proposiciones con contenido empírico o factual una determinación que a lo sumo es plausible para las verdades puramente formales de la lógica y las matemáticas. Puede ser, se objetará, que la verdad de «2 + 2 = 4» sea inmutable y ajena a cualquier cambio empírico pero, ¿acaso podemos admitir esa determinación para la verdad de la proposición «El Mont Blanc es más alto que el Tibidabo» o «La noche del 9 de noviembre de 1989 se abrió el muro de Berlín»? ¿Acaso la verdad de estas proposiciones no depende de estados de cosas contingentes y circunstanciales, que bien podrían haber sido de otra manera?

Por supuesto. Y por supuesto que, sea cual sea la dosis de platonismo que pueda atribuírsele a Frege, ésta no llega ai extremo de que él haya negado la existencia de verdades contingentes o de que haya asimilado las proposiciones empíricas a las de la lógica y las matemáticas. La idea de la verdad como entidad inmutable y ajena a cambios empíricos no es equivalente a la idea de la verdad como necesidad *a priori.* La segunda implica la primera, pero la primera no implica la segunda. En realidad, ésta es una distinción trivial, pero que al parecer se olvida en muchas discusiones. Frege no se hizo culpable de esta confusión. Para Frege estaba bien claro que, si bien «2 + 2 = 4» expresa una verdad necesaria *a priori*, eso no es el caso para los otros dos ejemplos mencionados de verdades. Por supuesto que el mundo podría haber sido de tal manera que junto a Barcelona se levantara una montaña, llamada «Tibidabo», que fuera más alta que la montaña llamada «Mont Blanc» situada en

9. cf. Frege «Logik», pp. 4.

los Alpes. Y por supuesto que la noche del 9 de noviembre de 1989 habría podido ser la más aburrida de la historia de Berlín. Todo lo que Frege nos quiere hacer notar es que el concepto genuino de verdad es tal, que si es verdad que el Mont Blanc es más alto que el Tibidabo y si es verdad que el 9 de noviembre de 1989 se abrió el muro de Berlín, entonces estas proposiciones son verdaderas para siempre, lo fueron antes de que se formaran los Alpes y el Tibidabo, y se construyera la ciudad de Berlín, y lo seguirán siendo mucho después de que el planeta Tierra, con sus montes y ciudades haya cesado de existir. Ello es así por la simple razón de que la noción genuina de verdad no es de carácter temporal. Dicho más general y precisamente, el predicado «es verdadero» se refiere a una propiedad que no tiene sentido definir en términos espacio-temporales, o empíricos en general. Si algo es verdad en este mundo, aunque sólo lo sea en éste y no en otro mundo posible, entonces lo es «para siempre». La verdad «no se gasta».

Con esta noción de verdad obtenemos una visión nítida y resplandeciente de lo que es el proceso de investigación científica. *Hay* un gran océano por explorar, llamado «*V*», «la verdad». Ese océano está dado de una vez por todas, con sus límites exactos, y nada de lo que nosotros hagamos o dejemos de hacer cambiará un ápice en esos límites. La exploración del océano es ardua, pero, con suficiente paciencia y buena fortuna, podemos determinar pequeñas porciones del mismo, llamémoslas «C_1», «C_2»,... Los límites de estas porciones son cambiantes y dependen, entre otras cosas, He nuestra habilidad exploratoria en un momento dado; son límites fijados por parámetros espacio-temporales, psicológicos, biológicos y quién sabe cuántas cosas contingentes. Pero si sabemos de uno de estos C_i que $C_i \subseteq V$, entonces esto vale para siempre. Y el siguiente conjunto de verdades reconocidas, C_{i+1}, puede que sea mayor que C_i (si nuestra civilización progresa) o menor (si ella declina)[10], pero en cualquier caso comparable, y ambos, C_i y C_{i+1}, formarán parte del mismo océano fijo V. La idea del progreso científico depende en consecuencia de la posibilidad de comparar un conjunto de verdades reconocidas dado, C_i, con uno posterior, C_{i+1}, de modo que habrá progreso científico si $C_i \subseteq C_{i+1}$ o o al menos si $\|C_{i+1} - C_i\| > \|C_i - C_{i+1}\|$.

Ahora bien, esta posibilidad de comparación depende a su vez del supuesto de que tanto C_i como C_{i+1} sean subconjuntos del mismo conjunto inmutable V. ¿Y cómo sabemos esto? Aquí empiezan las dificultades. Pues no es inmediatamente evidente que dos conjuntos de proposiciones, digamos A_i y A_{i+1} que *supuestamente* representan las verdades reconocidas en dos momentos distintos del desarrollo científico, sean realmente subconjuntos de V, es decir, sean realmente iguales a los conjuntos C_i y C_{i+1}, respectivamente. En general, puede ponerse en duda que el conjunto *admitido* en un momento dado de proposiciones supuestamente verdaderas sea el mismo que el conjunto de verdades reconocidas en ese momento, es decir, puede ponerse en duda que $A_i = C_i$. Con otras palabras, el conjunto de verdades reconocidas en un momento dado no tiene por qué ser él mismo conocido. La gente cree muchas cosas en un momento dado; y en principio es posible determinar cuál es ese conjunto A_i de cosas que la gente toma por verdaderas. Pero no es este conjunto el que nos interesa a la hora de tratar de acotar lo que pertenece al conocimiento científico, sino

10. La visión fregeana del proceso científico no implica un cumulativismo, como a veces se cree.

su subconjunto $C_i \subseteq A_i$ de proposiciones que *realmente* son verdaderas. Y este subconjunto viene definido como $C_i = A_i \cap V$. De modo que para comparar el contenido de conocimiento en dos etapas distintas del desarrollo científico no hay más remedio que acudir a V; hay que haber determinado previamente el conjunto total de verdades.

Es sabido que hay dos maneras posibles de determinar un conjunto cualquiera: por extensión, enumerando sus elementos, o bien por intensión, indicando una propiedad que cumplan todos sus elementos y sólo ellos. En el caso de conjuntos infinitos, la única posibilidad de determinarlos que nos queda a los mortales es el método intensional, pues no podemos pasarnos toda la eternidad haciendo una lista de los objetos que contiene un conjunto infinito. Ahora bien, V no sólo es un conjunto infinito, sino además infinito supernumerable. Para verlo, basta hace unas sencillas reflexiones basadas en la teoría elemental de conjuntos. Ellas sólo presuponen admitir que existe algún conjunto finito de cosas (aunque sólo sea el conjunto vacío) y que a él se aplican los principios generales de la teoría elemental de conjuntos. Si no estamos dispuestos a admitir esto es que no estamos dispuestos a admitir siquiera la noción elemental de conjunto, y la única razón plausible por la que podríamos no querer admitir esta noción sería que no queremos admitir la noción de entidad abstracta, porque un conjunto finito de cosas es la entidad abstracta más inofensiva imaginable, por así decir, la menos abstracta de las entidades abstractas. Pero, entonces, si no queremos admitir ninguna entidad abstracta, por modesta que sea, y somos nominalistas radicales, tampoco podremos admitir una noción de proposición, por ende la de verdad en el sentido que aquí discutimos... y con ello no habría océano de verdades independientes de nuestro quehacer y habríamos abandonado justamente la idea de verdad absoluta que hemos estado persiguiendo todo el tiempo.

Admitamos, pues, la noción elemental de conjunto. Y admitamos que existe al menos un conjunto, por ejemplo, el conjunto vacío $\varnothing$. A partir de ahí, por iteración de la operación de formación de conjuntos, podemos construir primero una infinidad numerable de conjuntos distintos: $\varnothing$, $\{\varnothing\}$, $\{\{\varnothing\}\}$, $\{\{\{\varnothing\}\}\}$... Esta infinidad tomada como totalidad contiene muchos subconjuntos, por ejemplo, los subconjuntos $\{\varnothing, \{\varnothing\}\}$, $\{\varnothing, \{\{\{\varnothing\}\}\}\}$, etc. Si extraemos la totalidad de estos subconjuntos de la infinidad de partida, es sabido que podemos demostrar, por el llamado «procedimiento de la diagonal» de Cantor, que la infinidad resultante es una infinidad supernumerable, «mayor» que la primera[11]. Llamemos a esa infinidad S. Para cada elemento x de S, la proposición de que $x \epsilon S$ es obviamente una proposición verdadera. Como hay una infinidad supernumerable de elementos de S, habrá en consecuencia una infinidad supernumerable de proposiciones verdaderas distintas asociadas a S, llamémosla V_s. Está claro que V_s es apenas un subconjunto de V, pues en general habrá otras proposiciones verdaderas además de las del tipo «$x \epsilon S$». Si un subconjunto de otro es infinito supernumerable, también lo será el segundo. Luego V es infinito supernumerable. Por

11. Los detalles técnicos de esta construcción pueden encontrarse en numerosos textos de introducción a la lógica o la teoría de conjuntos. Véanse, por ejemplo, Fraenkel, *Mengenlehre und Logik* (Berlin, 1959), Secc. 3 y Mosterín, *Teoría axiomática de conjuntos* (Barcelona, 1971), Secc. 18.

consiguiente, la única manera de determinar V consistirá en la manera intensional ¿Qué propiedad o propiedades podemos indicar que cumplan los elementos de V y sólo ellos?

Frege es claro al respecto: una verdad es una proposición a la que se aplica el predicado «es verdadero»[12]. Más precisamente, podemos definir el conjunto V mediante la conjunción de dos predicados:

$$V =: \{x : x \text{ es una proposición} \quad \text{y} \quad x \text{ es verdadera}\}$$

Si dispusiéramos de criterios claros de aplicación de los predicados «x es una proposición» y «x es verdadera», entonces tendríamos un criterio global para determinar, ante cualquier cosa dada, si es o no elemento de V. Y, entonces, dado el conjunto de creencias admitidas en un momento dado, A_i, podríamos determinar, al menos en principio, y por arduo que sea el camino, cuáles de ellas pertenecen también a V y cuáles no, y así determinar los conjuntos C_i, que nos interesan para poder hablar de conocimiento científico.

¿Disponemos de tales criterios para la aplicación de los predicados «es una proposición» y «es verdadera»? Para el primer caso, podemos seguir también a Frege y constatar que disponemos al menos de un criterio que, aunque parcial, es muy efectivo, pues nos da lo que necesitamos: algo es una proposición si puede ser el contenido de un juicio asertórico (= «*beurteilbarer Inhalt*»)[13], es decir, algo que se puede afirmar (en nuestro lenguaje o en nuestro pensamiento). Así, el Tibidabo no es una proposición, pues no se puede afirmar, pero en cambio, el que el Tibidabo sea un valle en Nueva Zelanda, sí es una proposición, pues eso se puede afirmar, aunque presumiblemente sea falso. Teniendo en cuenta la infinitud supernumerable de las proposiciones, nunca nos será dado poder afirmar todas las proposiciones, e incluso es probable que haya proposiciones tan complejas que ni siquiera en principio sean afirmables por nosotros, dadas las limitaciones de nuestro lenguaje y nuestra capacidad intelectual. Pero al menos sabemos que, dada cualquier cosa que nos propongan, el criterio de asertibilidad nos permite decidir efectivamente si esa cosa es o no una proposición.

¿Disponemos de un criterio igual de efectivo, aunque posiblemente parcial, de aplicación del predicado «es verdadero»? Parecería a primera vista que el propio Frege nos obsequió de una vez por todas con un criterio semejante: las leyes de la lógica. Ya hemos citado su opinión acerca de la tarea de la lógica: «a la lógica le corresponde averiguar las leyes del ser verdadero», a lo que añade después: «En las leyes del ser verdadero se despliega el significado de la palabra "verdadero"»[14]. Y siguiendo la analogía ya antes citada entre física y lógica, podríamos decir que, así como la física nos da un criterio para la aplicación del concepto de gravedad mediante la ley de gravitación (constatando, por ejemplo, que

12. Por razones que ahora no vienen al caso, y que son específicas de las peculiaridades de la ontosemántica general de Frege, éste se vio llevado más tarde a precisar esta idea de la siguiente forma: una verdad es una proposición que puede ser el sentido de un enunciado cuya referencia es el objeto único denominado «la verdad».

13. cf. Frege, «Logik», pp. 7.

14. cf. Frege, «Der Gedanke», pp. 343.

el movimiento de un cuerpo dado es derivable de una aplicación a ese cuerpo de la ley de gravitación), asimismo la lógica nos proporciona mediante sus principios como el de no-contradicción, el de tercio excluso, etc., criterios que, aplicados a proposiciones particulares, nos permiten decidir si ellas son o no verdaderas.

¿Es ello cierto? Obviamente sólo lo es en un ámbito muy reducido de casos. Es cierto que, aplicando el principio de tercio excluso a la proposición «el Mont Blanc es más alto que el Tibidabo o no lo es», podemos decidir efectivamente que se trata de una proposición verdadera. Pero cuando se trata de la proposición «el Mont Blanc es más alto que el Tibidabo», el principio de tercio excluso, y todos los demás principios de la lógica conocidos por Frege y por nosotros nos dejan completamente en la estacada. Las leyes de la lógica nos proporcionan un criterio de aplicabilidad del predicado «es verdadero» sólo para las proposiciones de la lógica pura y, con buena voluntad, para las de porciones elementales de la matemática (aquellas porciones que son efectivamente reducibles a la lógica). Para el inmenso resto, no nos dicen nada. El criterio lógico de verdad es mucho más parcial, por ser casi totalmente inefectivo, de lo que son el criterio de asertibilidad para las proposiciones o la ley de gravitación para la gravedad. Es por esto también que, contrariamente a Frege, hoy día no decimos que la lógica se ocupa primordialmente de la verdad, sino de la consecuencia o inferencia correcta —un objetivo mucho más modesto.

Si las leyes de la lógica son a todas luces insuficientes para determinar el conjunto V, entonces, ¿podemos encontrar algún otro criterio que, ya sea solo, o bien acompañado de las leyes de la lógica, nos permita decidir en cada caso y al menos en principio si una proposición es verdadera o no? En la historia de la filosofía se ha propuesto una y otra vez, bajo diversas versiones, un criterio muy popular destinado a sacarnos de este apuro: la llamada «teoría de la correspondencia». Según esta teoría, una proposición es verdadera cuando se corresponde con la realidad, cuando se da respecto a ella la famosa *adaequatio rei et intellectus* de la escolástica. La proposición de que el Mont Blanc es más alto que el Tibidabo es verdadera si y sólo si el Mont Blanc es realmente más alto que el Tibidabo. Puede ponerse en duda de inmediato que la *adaequatio rei et intellectus* funcione bien para las verdades de la lógica pura, pues en ese caso puede que haya *intellectus* pero es dudoso que haya *res* alguna. O sea, que tendríamos nuevamente un criterio sólo parcialmente efectivo. Pero a ello se podría replicar que las leyes de la lógica junto con la *adaequatio rei et intellectus* nos dan todo lo que necesitamos. Para las proposiciones de la lógica pura, y quizás algunas de las matemáticas, usamos las primeras como criterio y para todas las demás aplicamos la segunda.

El problema con la teoría de la correspondencia como criterio de verdad es que no nos permite decidir nada que no haya sido decidido de antemano; representa un pseudocriterio. Esto lo vio el propio Frege, y por eso descalificó la teoría de la correspondencia como candidato a resolver nuestras cuitas aléticas. El pasaje en el que argumenta en su contra es algo oscuro y comprimido, y en momentos se anda un poco por las ramas. No obstante, podemos entresacar de él lo esencial porque creo que es un argumento muy serio.

> [15] «Puede suponerse que la verdad consiste en una coincidencia entre una representación y lo representado.... Y entonces si la primera coincide con lo segundo plenamente, es que se identifican. Pero justamente esto es lo que no se quiere cuando se define la verdad como coincidencia de una representación con algo real. Pues es justamente esencial que lo real sea distinto de la representación. Pero entonces no habría ninguna coincidencia plena, ninguna verdad plena. Entonces nada en absoluto sería verdadero, pues lo que es sólo a medias verdadero, es falso... ¿O acaso se podría estipular que la verdad se da cuando la coincidencia se presenta en un determinado aspecto? ¿Pero en cuál? ¿Qué tendríamos que hacer para decidir si algo es verdadero? Deberíamos investigar si es verdad que dos cosas —digamos, una representación y una cosa real— coinciden en el aspecto determinado. Y con ello estaríamos de nuevo ante una pregunta del mismo tipo, y el juego podría empezar de nuevo. Así pues fracasa el intento de definir la verdad como coincidencia. Pero así también fracasa cualquier otro intento de definir el ser verdadero. Pues en una definición cualquiera se indicarían ciertas características. Y al aplicar la definición a un caso concreto lo que importaría siempre sería averiguar si es verdad que se dan esas características. Y así daríamos vueltas en círculo. En consecuencia es probable que el contenido de la palabra "verdadero" sea totalmente peculiar e indefinible».

El argumento de Frege consta de varios componentes que constituyen golpes cada vez más fuertes a la idea de poder determinar la verdad. En primer lugar, nos dice Frege, la verdad no puede consistir en una coincidencia plena entre la proposición y el pedazo de realidad (física, por ejemplo) al que supuestamente corresponde la primera (Frege habla en este contexto de «representación» en vez de «proposición», pero como ya hemos decidido antes que los portadores genuinos de la verdad son proposiciones y no otra cosa, aplicaremos la argumentación de Frege a lo que nos interesa, las proposiciones). Si hubiera coincidencia plena entre proposición y realidad, se identificarían ambas entidades, y por tanto serían una y no dos, y por tanto como estamos más predispuestos a creer en la realidad física (o, en general, en la realidad «transproposicional») que en las proposiciones mismas, no habría propiamente proposiciones, ni tampoco verdades. La coincidencia pues debe ser sólo parcial. Por ejemplo, podríamos decir que la correspondencia entre proposiciones y pedazos de realidad se debe a la coincidencia entre las estructuras respectivas de ambas. Proposición y realidad son *isomorfas* en el caso de que la primera sea verdadera. Así, la proposición expresada por el enunciado «el Mont Blanc es más alto que el Tibidabo» es verdadera porque la estructura que constituyen los nombres «Mont Blanc» y «Tibidabo» junto con el término relacional «es más alto que» es la misma que aquella en la que están insertas las dos montañas nombradas y la relación física que tienen entre sí. Esta es, en lo esencial, la idea básica de Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*. Pero, ¿qué presuponemos al establecer que la proposición sobre el Mont Blanc y el Tibidabo, por un lado, y la realidad física que le corresponde, por otro, poseen la misma estructura? —Presuponemos ni más ni menos que la verdad de la proposición según la cual la primera proposición y su realidad

15. cf. Frege, «Der Gedanke», pp. 344.

física correspondiente tienen la misma estructura. Y, para establecer esto último, según el mismo criterio no tenemos más remedio que presuponer que la estructura de la proposición según la cual la estructura de la proposición dada y su realidad empírica correspondiente coinciden, coincide con la estructura de la realidad consistente en la coincidencia de las dos estructuras iniciales. Y así sucesivamente. Es obvio que caemos en un regreso al infinito. Con ello considera Frege liquidada la teoría de la verdad como correspondencia.

Peter Carruthers, en un ensayo sobre el regreso al infinito detectado por Frege[16], sostiene que el argumento de Frege prueba sólo que el intento de definir la verdad como correspondencia o coincidencia da lugar a una repetición infinita de redundancias, totalmente inofensiva, a menos que se entienda la correspondencia como una relación empírica entre proposiciones y cosas reales —lo que Carruthers llama la «teoría empírica de la verdad». Sólo en este último caso caeríamos en un regreso al infinito vicioso[17]. La argumentación de Carruthers es tanto o más oscura que la del original que él critica, pero en cualquier caso me parece falsa, o por lo menos no concluyente. La teoría de la correspondencia basada en *Tractatus*, que acabamos de tomar como ejemplo, no puede calificarse de «teoría empírica» en ningún sentido normal del término «empírico», y no obstante el problema que le plantea el argumento de Frege a una teoría de este tipo, *tomada como criterio de verdad* (que es de lo que aquí se trata), está lejos de ser inofensivo.

Pero la argumentación de Frege, como podemos constatar en las últimas líneas del pasaje citado, apunta mucho más allá que a una crítica de la teoría de la correspondencia —un punto que, por cierto, Carruthers pasa por alto. De acuerdo con esa línea de argumentación, cualquier definición propuesta del predicado «es verdadero» nos conducirá de una u otra manera al mismo fiasco. Por ejemplo, consideremos los otros dos grandes rivales de la teoría de la correspondencia: el coherentismo y el pragmatismo. Supongamos que decimos que una proposición dada es verdadera siempre y cuando sea coherente con un *corpus* dado de proposiciones ¿Qué presupone establecer que realmente lo es? Evidentemente, sólo podremos concluir eso si previamente hemos establecido que es coherente que la proposición en cuestión sea coherente con las demás. Y así sucesivamente. O bien supongamos que decimos que una proposición es verdadera siempre y cuando la creencia en ella sea útil al desarrollo de la Humanidad (o del Partido, o de quien sea). Para poderle dar un sentido a nuestra afirmación de que una preposición dada es verdadera según esta definición, deberíamos haber establecido previamente la utilidad de esa afirmación, es decir, tendríamos que establecer previamente que es útil la proposición según la cual la primera proposición es útil, etc. Frege dice que todos estos intentos llevan a un círculo vicioso. En realidad no llevan a un círculo, sino a un regreso al infinito, pero ésta es una figura igualmente viciosa que paraliza cualquier criterio de aplicación. Frege concluye de ahí que el predicado «es verdadero» es indefinible. Curiosamente, a pesar de la fuerza de sus argumentos, se muestra cauto al final y afirma sólo que es «probable» que dicho predicado sea indefinible.

16. cf. Carruthers, «Frege's Regress» (1981).
17. cf. Carruthers, «Frege's Regress», pp. 30 y ss.

En este punto podría argüirse que Frege hizo muy bien en manifestarse cauto acerca de la probabilidad de su conclusión, pues ésta mostró en último término ser errónea. Nos lo prueba, se dirá, la gran autoridad de Alfred Tarski, quien apenas veinte años después de que Frege cogitara su argumento en contra de la definibilidad de la verdad, publicó su ensayo famoso sobre el concepto de verdad en los lenguajes formales[18]. Es más, supuestamente los resultados formales de Tarski representan una sólida reivindicación de la teoría de la correspondencia; tal es la opinión de Karl Popper y quizás del propio Tarski, aunque este último parece haber oscilado en diversas etapas de su carrera acerca de cuál sea la interpretación filosófica correcta de su propia teoría[19]. No entraremos aquí en una exégesis de la obra de Tarski, lo cual nos llevaría demasiado lejos. Para los propósitos de la presente discusión, basta señalar los siguientes puntos:

1.— Tarski introduce el predicado «es verdadero» como predicado lingüístico. En su teoría este predicado se aplica sólo a enunciados de un lenguaje dado. En los casos favorables en los que el predicado es definible (ciertos lenguajes formales) lo es dentro de otro lenguaje, el metalenguaje del lenguaje objeto. Nosotros, en cambio, siguiendo la concepción realista fregeana, necesitamos un predicado «es verdadero» aplicable a un reino de entidades extralingüísticas, las proposiciones, reino inmutable y ajeno a construcciones humanas (tales como los lenguajes formales).

2.— No hay ningún lenguaje universal lógicamente consistente. Esto es un teorema de Tarski. Ello implica que no hay ningún lenguaje universal capaz en principio de expresar todas las proposiciones, ni siquiera todas las proposiciones aceptadas como verdaderas en un momento dado, pues ello nos conduciría a paradojas del tipo de la llamada «paradoja del Mentiroso» (= «Miento»), es decir, enunciados de tal tipo que si son verdaderos, entonces son falsos, y si son falsos, entonces son verdaderos. Por consiguiente, no podemos esperar que sea construible un lenguaje para el cual la aplicación de un predicado «es verdadero» definido correctamente refleje la aplicación del predicado «es verdadero» que buscamos para las proposiciones. Por así decir, no puede haber ningún lenguaje $\mathcal{L}$ que sea isomorfo a V con respecto al predicado «es verdadero». Por lo tanto, no podemos simplemente trasladar las investigaciones de Tarski sobre el modo como funciona el predicado «es verdadero» en lenguajes formales al modo como funciona, o debería funcionar, en el reino de las proposiciones; en definitiva, los resultados de Tarski no nos determinan el conjunto V.

3.— Podría alegarse que, si bien la definición tarskiana de verdad no puede trasladarse a la determinación de V en su totalidad, puede no obstante utilizarse para determinar una porción lo bastante amplia e importante de V como para que podamos determinar lo que pertenece al conocimiento científico. En efecto, sabemos por lo menos desde los trabajos de Donald Davidson que, aunque el esquema tarskiano no nos permite

18. cf. Tarski, «Der Wahsheistsbegriff in den formalisierten Sprachen» (1936).

19. Un análisis detallado de las vacilaciones e inconsecuencias de Tarski con respecto al importe filosófico de su propia teoría se encontrará en Fernández Moreno, *Wahrheit und Korrespondenz hei Tarski' Eine Untersuchung der Wahrheitstheorie Tarskis als Korrespondenztheorie der Wahrheit* (Berlin, 1991).

hablar de verdad para todo el lenguaje común, que es esencialmente universal, es posible aplicarlo con buenos resultados a porciones suficientemente estandarizadas y amplias del mismo. Podría alegarse que, por analogía, lo mismo puede hacerse con las proposiciones. Esto es cierto, pero no resuelve nuestro problema. Recuérdese que nuestro problema consiste en proporcionar una definición de ser verdadero que no sólo sea formalmente correcta, sino que implique en principio un criterio de decisión efectiva. Y justamente esto no nos lo da el esquema tarskiano, como el propio Tarski reconoce. En efecto, las definiciones parciales de la verdad que proporciona la teoría tarskiana, las famosas equivalencias del tipo

«X es verdadero si y sólo si p»,

donde «X» es el nombre de un enunciado del lenguaje-objeto y «p» su traducción al metalenguaje respectivo, están muy bien como tales, pero no nos dan ningún criterio genuino para la verdad de X. Sólo nos lo darían si tuviéramos a la vez un criterio para la verdad de «p», es decir, una definición de la verdad del metalenguaje en términos del metametalenguaje, etc. El intento de reinterpretar la definición de verdad de Tarski como *criterio* de verdad nos lleva exactamente al mismo regreso al infinito que había señalado Frege. Mientras no dispongamos de un criterio independiente para saber cuándo una proposición dada es verdadera, el intento de determinar cuándo el enunciado que la expresa en un lenguaje dado es verdadero nos obligará a recorrer toda la jerarquía infinita de metalenguajes tarskianos en los que esa misma proposición se expresa mediante algún enunciado. Esto es precisamente uno de los grandes méritos de la teoría tarskiana de la verdad: que nos hace ver de manera formalmente irrebatible que el intento de apresar el conjunto V en un lenguaje nos lleva necesariamente a un regreso al infinito de jerarquías lingüísticas —justamente lo que había barruntado Frege de manera intuitiva en el pasaje antes citado. En la medida en que la teoría tarskiana pueda considerarse como una explicitación formal de la teoría clásica de la correspondencia, la primera nos hace palpable que la segunda, entendida como criterio de verdad (y así se la entendió siempre), nos lleva a un regreso al infinito, al menos en todos los casos en que no se trate de verdades de la lógica pura. Por las razones ya señaladas antes, el intento de sustituir el supuesto criterio alético de correspondencia por el supuesto criterio de coherencia o por el de utilidad práctica, con o sin Tarski, no nos llevaría a un destino mejor.

¿Tenía razón pues Frege al concluir que el concepto de verdad es indefinible? ¿Fue sólo demasiado cauto al matizar su conclusión con el adverbio «probablemente»? Sí y no. Todo depende de como entendamos la noción de definición en general, o lo que esperemos de una definición de la verdad en particular. Si por «definición» entendemos lo que comúnmente se entiende por «definición nominal» de un término de un lenguaje en función de otros términos del mismo lenguaje, entonces Frege no tenía razón; ahí está Tarski

para probarlo: al menos para ciertos lenguajes o para ciertas porciones de un lenguaje universal supuestamente «reflejo» de V, es posible proporcionar definiciones formalmente correctas del predicado «es verdadero». En último término, Tarski define el predicado metalingüístico es verdadero en términos del predicado lingüístico «satisface». Así, sabremos que el enunciado «El Tibidabo es una montaña» es verdadero cuando hayamos averiguado si el objeto denotado por el nombre «Tibidabo» satisface el atributo de ser una montaña, es decir, cuando sepamos si la proposición de que el objeto denominado «Tibidabo» satisface el atributo de ser una montaña, es una proposición verdadera, pues ambas maneras de hablar son equivalentes (la una implica la otra y la otra implica la una). Ahora bien, como no sea averiguando si es *verdad* que el objeto denominado Tibidabo satisface el atributo de ser una montaña, no hay otra manera de averiguar si el objeto denominado «Tibidabo» satisface el atributo de ser una montaña. Pero para determinar si esta última proposición es expresada mediante un enunciado verdadero, tendremos que haber determinado previamente la noción de verdad en el meta- lenguaje, etc. Por consiguiente, la definición tarskiana de verdad para el enunciado «El Tibidabo es una montaña» nos proporciona un criterio de la verdad de este enunciado sólo en la medida en que ya dispongamos de otro criterio para la verdad de los enunciados del metalenguaje del primer enunciado, y así *ad infinitum*. Tarski no hace mover el carro del criterio alético ni un paso, ni lo pretendió tampoco, ni lo podía pretender. Y en esto Frege tenía razón.

Así, pues, no hay manera, ni extensional ni intensional, de apresar el conjunto V, ni siquiera de apresar una parte de él suficientemente grande e importante a efectos epistemológicos, porque nadie pretenderá que el subconjunto de las verdades lógicas es suficiente en este respecto. Sabemos que V existe (si existen proposiciones) y conocemos algunos de sus elementos. Pero esto es todo, una minúscula porción del inmenso Océano de Newton. ¿Basta esa porción para determinar los conjuntos C_i compararlos entre sí y ver si la empresa científica marcha bien o mal? Obviamente no. Sabemos tan poco de V que con eso no podemos determinar los bordes de C_i y C_{i+1} y averiguar si los unos caen dentro de los otros.

¿Qué resulta de todo ello para la caracterización inicial de la ciencia como actividad encaminada a encontrar verdades, caracterización procedente de tan ínclita tradición? De las dificultades reseñadas en la determinación de V se desprende que, con esta caracterización, definiríamos la ciencia (al menos las ciencias empíricas y, a lo que parece, una buena parte de las matemáticas) como una actividad en la que buscamos cosas que, cuando las encontramos, casi nunca sabemos si eran las que realmente andábamos buscando, porque, en rigor, al no disponer de un criterio general efectivamente aplicable de pertenencia a V, no sabemos ni siquiera qué andamos buscando. La persecución del conocimiento científico consistiría así en una actividad sumamente frustrante. La ciencia no estaría mucho mejor parada que la metafísica misma, que algún científico arrogante comparó alguna vez a la empresa de buscar en un cuarto oscuro un gato negro que a lo mejor no existe...

Ahora bien, si lo que nos interesa primordialmente es caracterizar el conocimiento científico, el remedio a la frustrante situación descrita me parece bastante fácil. Tiene su precio, naturalmente, como todo buen remedio, pero creo que es un precio que deberíamos estar dispuestos a pagar para salir del *impasse* creado por la caracterización alética de la ciencia. Consiste simple y llanamente en negar que la meta de la ciencia, y en particular de las disciplinas empíricas, consista en hallar verdades. Esto no significa que haya que abandonar el concepto de verdad. Está bien seguir creyendo que hay proposiciones y que hay proposiciones verdaderas, aunque *probablemente* Frege tenía razón al considerar que probablemente la noción general de verdad no es definible de manera adecuada. La verdad es, al parecer, un concepto primitivo *par excellence* en cualquier contexto epistémico —tan primitivo que, ni puede ser definido, ni puede ser abandonado. Es, si se quiere, una condición de posibilidad de toda actitud epistémica, tan fundamental que no se puede buscar nada detrás de ella, sino que todo lo que se diga sobre la naturaleza del conocimiento viene *después* de ella. Todo eso está bien. Lo que está mal es tratar de describir y analizar la ciencia en términos de verdades. Imaginar que el desarrollo científico puede compararse a los viajes de descubrimientos de los siglos XV y XVI, es una mala metáfora —una metáfora que nos conduce a un callejón sin salida. Las ciencias no se han desarrollado para acopiar cada vez más verdades, sino para ayudarnos a los seres humanos a arreglárnoslas lo mejor posible en esta vida tan dura... dura tanto en lo material como en lo espiritual. La ciencia es *técnica* no sólo en el sentido banal de que sirve para construir máquinas que hacen cosas por nosotros, sino en el sentido más profundo de que es el método más eficaz conocido para resolver problemas que, por una u otra razón, nos preocupan. El espectro de estos problemas abarca desde la epidema del SIDA hasta el enigma de los jeroglíficos mayas, desde la imprevisibilidad de los terremotos hasta la conjetura de Fermat.

No hay ningún océano de verdades aún por descubrir ante nosotros, o, si lo hay, no es *eso* lo que interesa a la empresa científica. Lo que hay con toda seguridad es un montón de problemas por resolver, un montón de piezas de diversos rompecabezas que sólo en parte encajen, o encajan mal[20]. Cuando, aplicando lo que hemos aprendido como científicos, logramos que dos piezas por fin encajen bien (o por lo menos mejor de lo que encajaban antes), tendremos sin duda una sensación de satisfacción, de trabajo bien hecho, y en esto consiste el progreso científico. Podremos, en tales casos, decir, si queremos, que hemos «descubierto una nueva verdad importante». Pero eso es sólo una metáfora, una metáfora algo grandilocuente y quizás perniciosa. Sería más claro y más honesto decir en tales casos simplemente que ahora nos sentimos *más a gusto*, que nuestra experiencia del mundo es más *armoniosa*.

20. La imagen de la empresa científica como resolución de rompecabezas se debe a Kuhn, *The Structure of Scientific Révolutions* (Chicago, 1962), cap. IV. Esta imagen sugiere, en cierto modo, una visión «instrumentalista» de la ciencia, aunque no hay que sobrevalorar este calificativo, ni en el propio Kuhn, ni menos en el presente contexto de discusión.

Notación lógica y matemática

1.— *Lógica*:

Sean p y q enunciados cualesquiera, x e y variables para objetos individuales y P una variable para predicados.

$=$Identidad: «$x = y$» se lee «x es idéntico a y»

2.— *Teoría de conjuntos*:

Sean x y z variables para elementos y A, B, C, variables para conjuntos.

ϵ : Pertenencia: $<x \epsilon$ A» se lee: «x pertenece a A» o bien, «A contiene a x»

$\{...\}$: Determinación extensional de un conjunto: $\{x, y, z\}$ es, por ejemplo, el conjunto que sólo contiene los elementos x, y, z.

$\{x : ...x...\}$: *Determinación intensional de un conjunto*: $\{x : Px\}$ es, por ejemplo, el conjunto de elementos que satisfacen el predicado P.

$\subseteq$: Inclusión: «$A \subseteq B$» se lee: «A está incluido en B», o bien «A es subconjunto de B».

$\cap$: Intersección: $A \cap B$ es el conjunto de los elementos que pertenecen a A y a B.

Ø: Conjunto vacio es el conjunto que no contiene ningún elemento.

$\|...\|$: Cardinalidad: $\|A\|$ es la cardinalidad o sea, el número de elementos que contiene el conjunto A.

3.— *Aritmética*:

Sean x, y, i, n variables para números naturales o reales.

$>$: Mayor que: «$x > y$» se lee «x es mayor que y».

Referencias

1. Brewster, David (1831), *The Life of Isaac Newton*. Londres.

2. Carruthers, Peter (1981-82), «Frege's Regress». *Proceedings of the Aristotelian Society*, t. LXXXII.

3. Fernández Moreno, Luis (1991), *Wahrheit und Korrespondenz hei Tarski' Eine Untersuchung der Wahrheitstheorie Tarskis als Korrespondenztheorie der Wahrheit*. Berlin.

4. Fraenkel, Adolf Abraham (1959), *Mengenlehre und Logik*. Berlin. [Traducción en castellano: *Teoría de los conjuntos y lógica* (trad. de R. Caso) México, 1976].

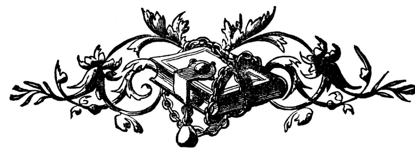
5. Frege, Gottlob (1918), «Der Gedanke», *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, reproducido en G. Frege, *Kleine Schrifte*n (comp. por I. Angelelli), Darmstadt, 1976.

6. Frege, Gottlob (1969), «Logik». En G. Frege, *Nachgelassene Schriften* (comp. por H. Hermes/F. Kambartel/F. Kaulbach). Hamburgo.

7. Kuhn, Thomas Samuel (1962), *The Structure of Scientific Révolutions*. Chicago, 2ª edición ampliada. Chicago, 1970.

8. Mosterín, Jesús (1971), *Teoría axiomática de conjuntos*. Barcelona.

9. Tarski, Alfred (1936), «Der Wahsheistsbegriff in den formalisierten Sprachen». *Studia Philosophica*, t. 1. reeditado en inglés en A. Tarski: *Logic, Semantic, Metamathematic*s. Oxford, 1956.



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Carlos Ulises Moulines
Cargo o Puesto: Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Afiliación y Dirección Institucional: Munich Center for Mathematical Philosophy
Ludwig-Maximilians-Universität München
Ludwigstr. 31
D-80539 München
Grado Académico : Ph. D. in Logic and Philosophy of Science
Afiliación Institucional: Ludwig-Maximilians-Universität München
Email: moulines@lrz.uni-muenchen.de

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: Frege, la verdad y el progreso científico
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 17-35
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: boletin@disputatio.eu
web site: www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Artículo. Re-edición
Reeditado de Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura
vol. 150, no. 589, (1995): pp. 47-72
Licencia: CC BY $ = 3.0 Unported.
Con permiso del autor
Separata: No
ISBN: No

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, Vol.1 No. 1, Jun. 2012, pp. 39-47
www.disputatio.eu | ISSN: 2254-0601 | Salamanca-Madrid

Una perspectiva filosófica de la ciencia hoy en día: Entrevista con Alfredo Marcos

A philosophical perspective of science today: Interview with Alfredo Marcos

Eduardo Cesar Maia & Jorge Roaro

Recibido: *17-Marzo-2012* | Aceptado: *29-Junio-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

Resumen: En el invierno de 2012, el Prof. Alfredo Marcos respondió una serie de preguntas sobre filosofía de la ciencia para el primer número de *Disputatio*. En esta entrevista, Alfredo Marcos presenta los fundamentos históricos y filosóficos de la ciencia en sentido amplio y nos presenta cómo funciona su aplicación en diferentes ámbitos: comunicación de la ciencia, investigación clínica, política ambiental, poética de la ciencia.
Palabras clave: Entrevista · A. Marcos · Filosofía de la Ciencia · Ciencia · Acción · Filosofía Práctica

Abstract: At the winter of 2012, the Prof. Dr. Alfredo Marcos answered a series of questions on philosophy of science for the premier issue of *Disputatio*. In this interview, Alfredo Marcos presents the philosophical and historic underlying grounds of science, and how does it work its application on different fields: divulgation of science, clinical investigation, environmental policies, and poetics of science.
Key words: Interview · A. Marcos · Philosophy of Science · Science · Action · Practical Philosohy.

E. C. Maia (✉)
Universidad de Federal de Pernambuco, Brasil
email: eduardocesarmaia@gmail.com
J. Roaro (✉)
Universidad de Salamanca, España
email: jorge.roaro@gmail.com


ENTREVISTA

Una perspectiva filosófica de la ciencia hoy en día: Entrevista con Alfredo Marcos

Eduardo Cesar Maia & Jorge Roaro

Una de las razones por las cuales las personas acostumbran confiar en las conclusiones y predicciones de los científicos es la de imaginar que el lenguaje de la ciencia es completamente objetivo. No obstante pensadores como Thomas Kuhn, Karl Popper y Paul Feyerabend ya nos advertían que, en la actividad científica, como en cualquier otra actividad humana, también intervienen cuestiones, digamos, «contextuales»: preferencias, prejuicios, creencias, esto sin contar con las exigencias políticas y económicas de su época, la situación sociocultural, los modas teóricas e ideológicas, los intereses que mueven la actividad académica, la rentabilidad y la posibilidad de explotación comercial de una investigación o proyecto, entre otros aspectos. Todo esto termina por influenciar directamente el establecimiento de los paradigmas científicos. Debido al reconocimiento de la importancia de estos factores, en las últimas décadas, la Filosofía de la Ciencia se ha abierto a cuestiones de carácter práctico. Recobrando así, felizmente, un diálogo con el pensamiento social, moral y político.

En esta entrevista, el filósofo leonés Alfredo Marcos presenta los fundamentos históricos y filosóficos de esa concepción ampliada de ciencia y nos presenta cómo funciona su aplicación en diferentes ámbitos: comunicación de la ciencia, investigación clínica, política ambiental, poética de la ciencia. Alfredo Marcos Martínez (León, 1961) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona y Catedrático de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Valladolid. Su trabajo se centra en la Filosofía general de la ciencia, la Filosofía de la biología, bioética y ética ambiental, la Filosofía de la información y comunicación de la ciencia. además del estudio de la obra de Aristóteles y su vigencia en la actualidad. Sus más recientes obras son: *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia* (FCE, México, 2010), *Arte y Ciencia: Mundos convergentes* (Plaza y Valdés, Madrid, 2010), *Paths of Creation. Creativity in Science and Art* (Peter Lang, Berna, Suiza, 2011), *Producción del conocimiento* (Estudios Filosóficos, 2012), y *Postmodern Aristotle* (Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2012), asi como el artículo *Bioinformation as a triadic relation* el cual está incluido en el libro *Information and Living Systems* (MIT Press, 2011).



Tiene una columna regular, sobre Filosofía de la ciencia, en la revista *Investigación y Ciencia* (la versión en español de *Scientific American*). Ha publicado igualmente diversos

ensayos filosóficos en publicaciones ampliamente reconocidas, como *Studies in History and Philosophy of Science* (Elsevier), *Epistemologia: An Italian Journal for the Philosophy of Science* (Tilgher) e *Information System Frontiers* (Kluwer). Ha enseñado también en seminarios, cursos y conferencias en diversas universidades de España, Italia, Francia, Polonia, México, Argentina y Colombia, así como ha realizado estancias de investigación en Cambridge y Milán. Para conocer en detalle su trayectoria académica se puede consultar su página electónica: http://www.fyl.uva.es/∼wfilosof/webMarcos/

1. En su libro *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*, usted propone una visión de la ciencia como acción humana y social e invita a una comprensión más amplia respecto al conocimiento científico. ¿En qué consiste esa «visión más amplia»?

Uno puede pensar que la ciencia es principalmente lo que aparece en los libros y en los artículos, las palabras y las fórmulas. Pero detrás de esos resultados hay muchas acciones humanas. Gente que observa, que enseña, que calcula, que viaja, que dialoga, que imagina y crea... La ciencia está compuesta por los resultados, pero también por el conjunto de acciones humanas que los producen. Los filósofos de la ciencia durante muchos años han permanecido ciegos ante esta realidad. Han visto solo los resultados de la ciencia, sus teorías, pero no han querido ver las acciones, las prácticas científicas. Por eso, la filosofía de la ciencia era muy incompleta. Pero desde hace un par de décadas se ha ampliado mucho. Ahora se incluyen también reflexiones éticas, políticas, poéticas, pedagógicas, retóricas, comunicacionales... Al pensar la ciencia como acción humana, la filosofía de la ciencia se ha abierto a un nuevo mundo de cuestiones.

2. En la visión de la Modernidad, la misión de la ciencia era guiarnos en el camino hacia el progreso. En su opinión, y a la luz de nuestra experiencia histórica, ¿es posible suponer todavía un papel tan ambicioso para la ciencia? ¿La idea y las expectativas que la gente común tiene de la ciencia están equivocadas?

Hay dos imágenes muy erróneas y muy comunes de la ciencia: La imagen cientificista, según la cual la ciencia es el único modo de obtener conocimiento y la única esperanza de bienestar y progreso para la humanidad; y la imagen anticientífica, según la cual la ciencia es la fuente de todos nuestros males. El cientificismo ha hecho mucho daño, ha producido expectativas falsas. Tras ellas llegó la decepción y tras la decepción la actitud anticientífica. Así pues, el cientificismo conduce a la anticiencia. Las ideas que tenemos de la ciencia nos vienen dadas a través del sistema educativo, a través de algunas obras de literatura y cine y a través de los medios de comunicación. En estos tres frentes hay que mejorar las técnicas comunicativas y los contenidos. Hay que evitar imágenes simplistas y exageradas de la ciencia. Hay que humanizar la imagen de la ciencia. Hay que tratar la ciencia como una parte más de la acción humana, como tratamos el arte, el deporte o la religión. Merece respeto por sus logros, y ha de ser mirada de modo crítico, como hacemos con las demás actividades humanas.

3. Usted usa como epígrafe en el primer capítulo del libro una frase de Bertrand Russell, «*What men really want is not knowledge, but certainty*». Desde una perspectiva filosófica, la búsqueda de la certeza ha sido el motor que posibilitó el desarrollo de la ciencia. Hoy en día la filosofía ha abandonado esa necesidad casi obsesiva por alcanzar la certeza, y las ciencias mismas tampoco parecen necesitar ya de una noción inequívoca de certeza para seguir funcionando. ¿Ha fracasado el proyecto de la Modernidad que unía a la filosofía y a la ciencia en la búsqueda de la certeza? ¿En qué se basa, entonces, la relación actual entre filosofía y ciencia?

Uno de los proyectos característicos de la modernidad fue la búsqueda de la certeza, ya desde Descartes. Sí, este proyecto ha fracasado. Hoy sabemos que aun nuestro mejor conocimiento contiene dosis de incertidumbre. No hay método que garantice la certeza del conocimiento, tampoco el método científico. Tenemos que aprender a vivir con ello. En este panorama postmoderno la ciencia y la filosofía son ambas fuentes de conocimiento respetables, y no son las únicas. Se relacionan en pie de igualdad. Dialogan. Mantienen una actitud de respeto mutuo. Eso significa que también ha fracasado el proyecto neopositivista de reducir la filosofía a un mero análisis lingüístico de la ciencia.

4. En la visión tradicional de la Modernidad, la importancia fundamental de la ciencia en el desarrollo humano está ligada a la noción de la *racionalidad* como la máxima expresión de nuestro intelecto y de nuestra capacidad para comprender el mundo, así como a la idea de que el lenguaje científico es la máxima expresión de esa racionalidad. En el último siglo, sin embargo, la noción de la superioridad absoluta del lenguaje racional ha sido cuestionada desde innumerables perspectivas (filosóficas, artísticas, antropológicas, psicoanalíticas, religiosas, ideológicas, etc.), aunque, a pesar de ello, seguimos confiando socialmente en la ciencia y sus principios. ¿Cree usted que la ciencia realmente supera esta crisis de la racionalidad? ¿Se puede seguir creyendo en la ciencia sin depender del sometimiento autoritario al racionalismo, o es la misma noción de *racionalidad* la que debe cambiar?

Sí, claramente. Hay que abandonar un concepto logicista o algorítmico de racionalidad. Ser racional no consiste en seguir un algoritmo o un método. Por esa vía se llega al absurdo de localizar la racionalidad allá donde es prescindible la presencia humana. Tampoco nos sirve ya una idea meramente instrumental de lo racional, según la cual ser racional consiste en encontrar los medios apropiados para cualquier fin, sea este bueno o malo. Por esta vía se puede atribuir racionalidad incluso al mayor de los criminales. Yo abogo por un concepto de racionalidad prudencial. Ser racional consiste en ser prudente, es decir, en orientar cada una de mis acciones de modo sensato hacia la vida buena. El fin tiene que ser ese, la vida buena, la felicidad humana. De otro modo la acción no será racional. Por supuesto, la ciencia hace importantes contribuciones en este sentido, pero no tiene el monopolio de lo racional, sino que más bien se apoya ella misma en la sensatez, en la prudencia, en el sentido común.

5. ¿Cuáles son los cambios principales en el paradigma científico después de las aportaciones de Karl Popper y Thomas Kuhn? ¿Es correcto hablar de una ciencia postmoderna?

En mi opinión, Popper y Kuhn produjeron un cambio muy profundo en nuestra forma de pensar. Ellos nos enseñaron que la certeza es inalcanzable y que la ciencia es acción humana y social, como tal sometida a la misma falibilidad que el resto de las acciones humanas. Si la ciencia ya no se identifica con el conocimiento cierto, como pretendieron los modernos, es porque estamos ya en un contexto de ciencia postmoderno. La nueva actitud de humildad intelectual, la nueva conciencia de incertidumbre y de falibilidad, pertenecen ya a una atmósfera intelectual distinta de la que se respiraba en los tiempos modernos, en los tiempos del orgullo de la razón.

6. Una de las razones por las que la gente suele confiar en las conclusiones y en las predicciones de los científicos, es la de imaginar que el lenguaje de la ciencia es completamente objetivo; sin embargo, como han señalado autores como Kuhn y Popper, en la actividad científica, como en cualquier otra actividad humana, intervienen también todo tipo de factores subjetivos. ¿Le parece que nuestra confianza colectiva en el buen funcionamiento de la ciencia puede seguir justificándose sin apelar a una improbable exigencia de completa objetividad en el quehacer científico? ¿Cuál la diferencia entre verdad y certeza?

Si yo digo que ahora está lloviendo en Manaus y resulta que sí, que está lloviendo en Manaus, entonces lo que he dicho es verdad. Se corresponde con los hechos. Pero lo he afirmado sin estar en absoluto seguro de ello. Mi afirmación puede ser verdadera, pero carezco de certeza. Y al revés, puedo afirmar con perfecta convicción algo que resulte ser falso. La verdad exige correspondencia entre lo que pienso o digo y la realidad. La certeza es un estado subjetivo de seguridad, que no sirve ni como definición ni como criterio de verdad, aunque pueda servir como síntoma. Descartes prefería la certeza a la verdad, Popper al contrario. Y la conciencia actual de incertidumbre nos exige que modulemos la confianza colectiva en la ciencia. Nunca será una confianza ciega, sino crítica. Los científicos, como el resto de los humanos, merecen confianza a veces y otras veces no. Nuestra responsabilidad ineludible consiste en distinguir desde la prudencia.

7. A diferencia de la mayoría de los pensadores científicos, que se interesan fundamentalmente sólo por los problemas derivados de la racionalidad científica, a usted le interesa bastante la relación entre la ciencia y otras actividades creadoras, como el arte. En *Ciencia y acción*, así como en otros escritos, ha señalado la presencia de virtudes artísticas fundamentales, como la imaginación, la creatividad, y sobre todo, la flexibilidad para la metáfora, en la actividad científica; así como la presencia de cualidades asociadas a la ciencia, como la racionalidad metódica y el rigor conceptual, presentes también en el arte. ¿Cuál es el papel de la creatividad en la ciencia?

Es un papel esencial. La ciencia requiere creatividad e imaginación en casi todas sus fases. Se parece más al arte de lo que solemos creer. Y yo diría que la forma normal de creatividad en ciencia es la metaforización. Pero una vez producida la metáfora, los caminos del arte y de la ciencia divergen. El artista se precipitará en busca de otra metáfora nueva, mientras que el científico tratará de obtener todas las consecuencias posibles de la que ha creado.

8. Reichenbach, uno de los principales representantes del positivismo lógico, decía que en este movimiento filosófico todos estaban de acuerdo en el «repudio al lenguaje metafórico de la metafísica». En su opinión, ¿cuál es el papel que juega la metáfora en la ciencia? ¿En qué se distingue de la metaforización artística o literaria?

La dicotomía entre lenguaje metafórico y lenguaje literal no es correcta ni iluminadora. Todo nuestro lenguaje es metafórico en mayor o menor grado. Las metáforas tienen su propia vida, y a lo largo de la misma se pueden ir convirtiendo en lenguaje convencional. Así pues, la distinción correcta es la que se establece entre lenguaje metafórico y lenguaje convencional. Y es una mera distinción de grado. Esto afecta a la ciencia. Algunos pensaron que la ciencia era el territorio del lenguaje literal, mientras que el arte o la metafísica empleaban lenguaje metafórico. No es así. La ciencia, como el arte o la filosofía, crea metáforas. Y las buenas metáforas pueden ir convirtiéndose gradualmente en convenciones.

9. Usted también propone una revaloración del concepto aristotélico de la prudencia para la actividad científica.

Como toda actividad humana, la ciencia ha de estar guiada por la prudencia. Si se quiere decir de otra manera, ha de estar orientada por la sensatez, por el sentido común. Las acciones científicas deben inscribirse en el conjunto de la vida humana de modo que conduzcan a lo que los clásicos llamaron *vida buena* o felicidad. El concepto aristotélico de prudencia o *phronesis*, es imprescindible hoy día. Lo necesitamos para evitar el movimiento pendular que nos ha llevado desde las luces de la orgullosa razón hasta las sombras del nihilismo. Esta tesis no es nada original. Autores como Gadamer o Jonas lo habían dicho hace décadas. Y ojalá mucha más gente se vaya sumando.

10. ¿Cree Ud. que haya una diferencia fundamental entre conocimiento y sabiduría?

Digamos que la sabiduría es algo más amplio que el simple conocimiento, más integrador y orientado a la vida.

11. ¿El ámbito de la moral debe ser considerado en la filosofía de la ciencia?

Por supuesto, en el momento en que vemos la ciencia como acción humana se nos plantean problemas morales. La ciencia en todas sus fases, desde la investigación hasta la enseñanza y aplicación ha de hacerse conforme a parámetros morales adecuados, teniendo siempre en cuenta de un modo muy especial la dignidad de las personas. La ética de la ciencia es, pues, parte imprescindible de la filosofía de la ciencia.

12. ¿Desde su perspectiva, cuál es la actitud prudente respecto al problema del cambio climático?

Lo más urgente es descargar este problema de las presiones ideológicas que lo rodean. Incluso algunos científicos se han visto impulsados a maquillar datos para presionar más a la población mediante la alarma. Es importante también evitar el complejo de culpa que se está instalando en la población. Toda la cuestión del cambio climático está rodeada de incertidumbres. No sabemos a qué ritmo se está produciendo, no sabemos con seguridad las causas, no sabemos con certeza cuáles serán sus consecuencias, ni sabemos qué resultados tendrán las medidas que se tomen. Tampoco sabemos cómo evolucionarán nuestras tecnologías, por ejemplo las de producción energética y las de recaptación de CO_2. Hay que aceptar que nos movemos en un piélago de incertidumbres. En esta situación lo más prudente es actuar contra el cambio climático, sí, pero en la medida en que dichas actuaciones no estrangulen el desarrollo ni supongan una carga intolerable para la población. Por ejemplo, parece aconsejable una leve reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero, así como el énfasis en la investigación sobre energías no emisoras.

13. ¿Qué clase de preparación filosófica y científica debe recibir en la universidad un alumno de periodismo para enfrentarse a tales temas y divulgarlos de la mejor manera posible?

Creo que el periodista científico debe recibir formación en dos frentes. En primer lugar, debe ser capaz de *entender* la ciencia. Es decir, ha de entender los textos científicos y las actividades que llevan a cabo los agentes. Eso incluye un nivel medio de formación científica y ciertos conocimientos de filosofía, historia y sociología de la ciencia. Por otro lado, tiene que recibir formación como comunicador. Es decir, debe asumir la deontología y las técnicas retóricas propias del periodista. Eso incluye la visión crítica y la necesidad de contrastación de las fuentes. También en ciencia hay que contrastar las informaciones y comparar fuentes. El periodista debe trabajar a dos bandas, con la vista puesta en la fidelidad a los contenidos científicos y en la eficacia de su comunicación al público. Es una cuestión de equilibrios, ninguno de los dos valores puede ser postergado.

14. ¿Cómo puede la Filosofía de la Ciencia ayudar a pensar el periodismo científico y la comunicación de la ciencia?

La filosofía de la ciencia, en un nivel elemental, debe ser parte de la formación del periodista científico. Los filósofos de la ciencia son los que nos han enseñado que la ciencia es actividad humana y social. El periodista que aprende esto sabe que tiene que informar no sólo sobre los resultados y logros de la ciencia, sino también sobre los procesos e incluso sobre los fracasos (hay investigaciones fracasadas en las que se ha invertido mucho dinero de todos). Ningún periodista deportivo se conformaría con comunicar sólo los resultados de los eventos. Hay que informar también sobre el proceso, sobre los eventos mismos. Pues en periodismo científico lo mismo. Por otro lado, la filosofía de la ciencia actual enseña que la ciencia no aporta certezas absolutas y definitivas. El periodista que aprende esto

tratará la información científica del mismo modo crítico en que trata la información política, contrastará las informaciones, comparará las fuentes. Además el periodista científico con cierta formación filosófica sabrá que es necesario y legítimo hacer periodismo científico de opinión. La filosofía de la ciencia, pues, puede hacer valiosas aportaciones al periodismo científico.

15. Usted desarrolla dos conceptos muy interesantes en *Ciencia y acción*: la idea de descubrimiento creativo y de verdad práctica. ¿Cree que se podría utilizarlos en la crítica de arte y, particularmente, en la crítica literaria?

Descubrir y crear se suelen tomar como términos antitéticos. O descubrimos lo que hay o creamos lo que antes no existía. Sin embargo, yo creo que son compatibles. La naturaleza hace descubrimientos creativos constantemente. Cuando hace brotar una planta de una semilla nos descubre todas las potencialidades que había en la semilla, que estaban en ella como posibilidades. Nos las descubre creativamente, actualizándolas, poniendo ante nuestra vista el tallo, las hojas, las flores y frutos. Nosotros también hacemos descubrimientos creativos. Por ejemplo, en la fuerza del vapor hay muchas posibilidades. Están ahí como tales posibilidades. Con la máquina de vapor las actualizamos, las ponemos ante la vista, las descubrimos creativamente. Y no sólo la técnica, también el arte hace descubrimientos creativos. Podemos entender el arte como una exploración de espacios de posibilidad, de posibilidades reales, pero no evidentes, que sólo son descubiertas, sólo salen a la luz, gracias al genio y al trabajo creativo del artista. Sucede así en artes plásticas y escénicas tanto como en música o literatura. Este concepto de descubrimiento creativo, o su sinónimo, verdad práctica, puede ser muy potente en manos de la crítica de arte y en particular de la crítica literaria. La crítica podrá hacer énfasis en los espacios de posibilidad que abre la obra de arte, en su valor no sólo estético sino también epistémico (en realidad ambos van de la mano), en su capacidad para poner ante nuestros ojos, para hacernos ver y vivir *como en acto*, lo posible.

16. ¿Cuál debe ser el papel del filósofo de la ciencia en la sociedad? ¿Qué funciones Ud. ha desempeñado, como filósofo, además de las de profesor y escritor?

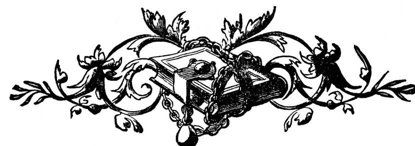
Hay una filosofía de la ciencia academicista y esotérica, llena de tecnicismos y de formalismos estériles, que nunca ha interesado a nadie más allá de los círculos de expertos. Me refiero a la filosofía de la ciencia neopositivista y a sus actuales secuelas. Pero una vez que entraron en escena pensadores como Karl Popper y Thomas Kuhn, la filosofía de la ciencia cambió drásticamente, se acercó a los intereses y preocupaciones de las personas, de la sociedad y de los propios científicos. Tras la obra de estos dos autores, la filosofía de la ciencia ha empezado a interesar mucho en muy diversos ámbitos. Según mi experiencia, las aportaciones de la filosofía de la ciencia son requeridas, y muy bien recibidas, en ámbitos muy diversos, que van desde las propias ciencias hasta la bioética, las ingenierías, la enseñanza, el periodismo y la comunicación en general, la enfermería, la medicina, la teología, la política, el deporte, las artes o las humanidades. Con todas estas realidades de la vida humana puede dialogar con fruto la filosofía de la ciencia, y de hecho lo hace.

17. ¿Se puede decir que Ud. propone una nueva visión humanista de la ciencia?

Durante algún tiempo se pensó que la vida humana debería hacerse más científica. Eso nos aportaría una mejor visión del mundo y un mayor bienestar. En cierta medida es así, nadie podría negarlo. La ciencia nos ha enseñado mucho y ha mejorado nuestras vidas. Pero también es cierto que el conocimiento científico tiene sus límites propios, y no sirve, por ejemplo, para abordar cuestiones de gran importancia relacionadas con el bien y el mal, con la belleza o con el sentido de la vida, por poner algunas. No son defectos de la ciencia, ojo, son simplemente sus límites propios. Por otro lado, en cuanto al bienestar, la historia nos muestra que ha habido progresos, pero también que se han producido nuevos problemas. Creo que el balance es positivo, pero eso no debe impedirnos ver los problemas que ha generado la aplicación de la ciencia. Dicho de otro modo, no todos los problemas del ser humano, epistémicos y prácticos, se solucionan desde la ciencia. Es más, la ciencia puede generar distorsiones epistémicas y problemas prácticos. Un modo de evitarlo consiste en recordar siempre y en cada momento que la ciencia es una más de las actividades humanas. Ha de dialogar con los demás ámbitos de la vida humana y respetarlos. En resumen, si la tarea moderna fue hacer la vida humana más científica, nuestra tarea como postmodernos consiste en humanizar la ciencia.

Lectura sugerida:

A. Marcos [2010]: *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia.* México: F.C.E., Colección Breviarios, Vol. 567. 399 págs. I.S.B.N.: 9786071601667



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Eduardo Cesar Maia
Cargo o Puesto: Investigador Becario y Doctorando en Letras
Afiliación Institucional: Universidad de Federal de Pernambuco, Brasil
Email: eduardocesarmaia@gmail.com

Nombre y Apellidos: Jorge Roaro
Cargo o Puesto: Investigador Becario y Doctorando en Filosofía
Afiliación Institucional: Universidad de Salamanca, España
Email: jorge.roaro@gmail.com

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: Una perspectiva filosófica de la ciencia hoy en día: Entrevista con Alfredo Marcos
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 39-47
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: boletin@disputatio.eu
web site: www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Entrevista académica. Original
Reeditado de Ninguno
Licencia: CC BY NC = 3.0 Unported.
Separata: No
ISBN: No

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, Vol.1 No. 1, Jun. 2012, pp. 49-60
www.disputatio.eu | ISSN: 2254-0601 | Salamanca-Madrid

La distinción entre *decir* y *mostrar* y la superación de los problemas filosóficos

The difference between saying and showing and how to overcome philosophical problems

Kurt Wischin

Recibido: *01-Enero-2012* | Aceptado: *29-Marzo-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

Resumen: Las dificultades que ofrece el *Tractatus* para la interpretación detallada de muchos de sus pasajes consideradas claves, junto con la crítica que su autor ha formulado en su desarrollo filosófico posterior contra algunos aspectos de la visión del lenguaje de su primera obra ha tenido frecuentemente la consecuencia de que los intérpretes pierdan de vista el objetivo general de la obra, y en qué grado la filosofía wittgensteiniana es movida por una misma preocupación filosófica durante toda la vida del pensador austro-británico. Una discusión de los motivos de la distinción clave del *Tractatus* entre lo que *dicen* y lo que *muestran* las oraciones sugiere que la visión que motiva esta distinción tractariana sigue vigente en la filosofía posterior de Wittgenstein.
Palabras clave: Proposición · Mostrar · Decir · Continuidad Filosófica · Sinsentido · Límite

Abstract: The difficulties encountered for a detailed interpretation of many a key passage of the *Tractatus*, together with the critical comments the author himself has leveled during his later philosophical development at some aspects of the vision of language in his first opus frequently has had the consequence that some interpreters lose sight of the general target of the work and the degree to which Wittgensteinian philosophy is moved by one and the same philosophical worries during the whole life of the austro-british thinker. An argument of the motives behind the key distinction of the *Tractatus* between what a proposition *says* and what it *shows* suggests that the vision that is the source of this tractarian distinction is forcefully at work also in the later philosophy of Wittgenstein.
Key words: Proposition · Show · Say · Philosophical Continuity · Nonsense · Limit

K. Wischin
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Universidad Nacional Autónoma de México, México
email: kurt.wischin@gmail.com

ARTÍCULO

La distinción entre *decir* y *mostrar* y la superación de los problemas filosóficos

Kurt Wischin

La meta del filosofar de Wittgenstein, en su obra de juventud así como en su pensar maduro, es la *superación* de los problemas filosóficos. No está enamorado de ellos. Los considera pseudo-problemas. Son problemas que no *tienen* solución, porque no son problemas reales y lo que el filósofo debe hacer es: hacernos ver que los enigmas filosóficos se deben a confusiones que nacen de nuestra práctica lingüística, y disolverlos. Pero no por ello son triviales, sino tan profundos como las raíces de nuestro lenguaje. No tener en cuenta este motivo desvía fácilmente la discusión e induce errores de apreciación de los diferentes aspectos de la obra.

El presente trabajo se propone ilustrar, con la ayuda del ejemplo de la distinción entre lo que *dicen* y lo que *muestran* las proposiciones –distinción omnipresente en el *Tractatus Logico-Philosophicus*–, que diferentes maneras de dilucidación de estos aspectos pueden ayudar a ver este motivo unificador como el motor que impulsa la reflexión wittgensteiniana, u ofuscar la comprensión y convertir la discusión de estos aspectos en meras cuestiones técnicas, perdiendo así de vista el papel que juegan en la filosofía de Wittgenstein.

La parte introductoria de este trabajo da algunos ejemplos de la recepción de la filosofía de Wittgenstein, en particular del único libro de filosofía que publicó en vida, el Tractatus. La segunda parte es un resumen de la explicación de la distinción entre *decir* y *mostrar* de las proposiciones, tal como la ofrece el erudito Hans-Johann Glock. La tercera y última parte da un ejemplo de una lectura más amplia de esta distinción para ilustrar cómo esta lectura nos permite conservar el panorama general del objetivo filosófico de Wittgenstein. La conclusión es que Glock es en lo cierto (al menos al nivel de discusión poco detallada que aquí podemos presentar), pero que es insuficiente si queremos comprender lo que motiva a Wittgenstein a hacer esta distinción más allá del propio sistema de lógica del que depende también.

1. La importancia del *Tractatus* y como no leerlo

Michael Dummett en su obra *Origins of Analytical Philosophy* rastrea para nosotros las fuentes de la filosofía analítica desde la filosofía de habla alemana de finales del siglo XIX. Dummett identifica la filosofía analítica con la creencia «en primer lugar, de que una explicación filosófica del pensamiento puede obtenerse sólo mediante una explicación del lenguaje, y en segundo lugar, que una explicación comprensiva sólo puede lograrse así» (Dummett, 1996: 4). La mayor parte de esta obra consiste en una comparación de las teorías semánticas propuestas por Frege y Husserl; para permitirnos visualizar lo sorprendente de

sus observaciones acerca de la gran semejanza que exhiben estas propuestas –en vista de la enorme diferencia entre las filosofías analítica y fenomenológica que tomaron su respectivo desarrollo de estos principios– Dummett invoca la imagen de dos grandes ríos: el Rin y el Danubio tienen sus fuentes en regiones cercanas en el centro de Europa, pero desembocan en mares muy distantes entre sí. Pero luego dice algo que quizás nos podría sorprender aún más: «Si identificamos el giro lingüístico como el punto de arranque de la filosofía analítica propiamente dicha, entonces no puede haber duda de que, sea cual sea el grado en que Frege, Moore y Russell hayan preparado el terreno, el paso crucial fue tomado por Wittgenstein en el *Tractatus Logico-philosophicus* de 1922» (Dummett, 1996: 127). Esto es notable, porque muchos de los filósofos que suscriben ideas cuyo origen puede, al menos vagamente, atribuirse a la filosofía analítica, consideran el *Tractatus* un libro prácticamente inservible como fundamento de argumento filosófico alguno. Esta actitud es observable incluso en autores que en general parecen tener interés en promover el conocimiento y la comprensión de la filosofía wittgensteiniana. Robert Fogelin, por ejemplo, en su libro *Wittgenstein* observa que en general las ideas del alumno (y alguna vez amigo) de Russell sobre el fundamento lógico de las matemáticas carecen de suficiente elaboración para ser inteligibles: «Así, Wittgenstein invoca algún tipo de ideal constructivista y descarta las obras clásicas de la fundamentación de las matemáticas porque no cumplen con él. ¿Pero qué clase de constructivismo es? ¿Cómo se puede usar la definición de los números enteros para construir partes más amplias de las matemáticas...? Y otras preguntas más. Mientras no tengamos respuestas a preguntas de esta naturaleza, no tenemos idea en qué consiste la posición de Wittgenstein» (Fogelin, 1987: 84). La idea de que las propuestas lógicas del *Tractatus* sean ininteligibles por carecer de elaboración prevalecen aún hoy en día en la filosofía analítica. Gracias a esta vaguedad y falta de elaboración fue posible, parece suponer Fogelin, que por medio siglo pasara inadvertido el hecho de que, según él, ni siquiera es posible expresar mediante el lenguaje lógico propuesto por el *Tractatus* toda la lógica de primer orden, y dedica en la segunda edición del libro un capítulo entero al intento de demostrarlo. Ha habido varios esfuerzos de refutar las afirmaciones de Fogelin en este sentido, pero no era sino hasta 1994 que el filósofo alemán Varga von Kibed demostró que la lectura, que Fogelin hace de la propuesta lógica elaborada en el *Tractatus*, se debe a una comprensión insuficiente de los objetivos de Wittgenstein.

El origen del problema de Fogelin es haber tenido una expectativa muy estrecha de lo que el *Tractatus* debiera ofrecer, a saber, un sistema de lógica formal explícito. Si éste hubiese sido el objetivo de Wittgenstein, el *Tractatus*, efectivamente, no ofrece sistema formal elaborado alguno; pero, en este sentido, el objetivo del *Tractatus* no es establecer un lenguaje formal, sino dejar en claro las condiciones necesarias de todo sistema lógico posible. Varga dice: «Wittgenstein representa aquí... la forma general de la función veritativa como tal, que tiene que formar la base de todo sistema lógico posible. En cierto sentido, en esta forma general de la función veritativa, se encuentra condensada la forma del mundo, tal como Wittgenstein la ha desarrollado en las proposiciones previas del *Tractatus*.» (Varga, 2001: 209). El resto del artículo de Varga es una explicación detallada de por qué la crítica de

Fogelin falla, y, explica además, por qué también la bien intencionada defensa del *Tractatus* de Scott Soames falla, y por qué la de Peter Geach, aunque presenta un punto de vista similar al del propio Varga, tampoco logra del todo su objetivo.

El problema de tratar adecuadamente el argumento del *Tractatus*, ejemplificado por la crítica de Fogelin, es típico de cierta actitud de analistas que, según creo, amenaza la comprensión de la filosofía de Wittgenstein. Para mencionar de paso otro ejemplo: en su crítica de la obra *The Philosophy of Wittgenstein* de G. Pitcher, Rush Rhees, por ejemplo, hace la siguiente observación acerca de lo que le parece una incomprensión completa de los motivos filosóficos que inspiraron la redacción del *Tractatus*:

> «No pienso que Pitcher jamás vio qué clase de cuestionamiento indujo a Wittgenstein a escribir el *Tractatus*; ni qué era aquello que Wittgenstein tenía la esperanza de que otros pudieran aprender de éste. Por ello, los comentarios finales significan poco para él. ¿Qué clase de conclusiones sugieren? ¿Qué dificultades de alcance profundo pudieran contrarrestarse de esta manera?
> Las *Investigaciones* pudieran haberle ayudado. Pero él ve que Wittgenstein demuele su sistema y erige uno nuevo... Mientras que Wittgenstein hubiera demolido, de haber podido, la idea de discusión filosófica como competencia para determinar quién tiene razón y quién se equivoca» (Rhees, 1996: 42).

Una noción importante para explorar los cuestionamientos filosóficos de Wittgenstein a que alude Rhees, es la distinción entre lo que las proposiciones dicen y lo que muestran, distinción que es de primordial importancia para comprender el sistema del *Tractatus*. A pesar de la importancia de esta noción, no hay unanimidad entre los estudiosos de Wittgenstein de cómo dar cuenta de ella. En lo que sigue resumiré dos maneras de explicar la distinción entre *decir* y *mostrar*; la primera de ellas ve esta distinción como consecuencia de la teoría de lenguaje y del sistema lógico propuesto en el *Tractatus*. La otra propone una lectura más amplia y ve en el problema que Wittgenstein trata de resolver, apelando a esta distinción, una clave para comprender toda la filosofía wittgensteiniana, no restringida al *Tractatus*, y consecuentemente un aspecto que revela la unidad del pensamiento de Wittgenstein, en lugar de tratarla como un aspecto que separe su filosofar de la juventud y de la madurez.

2. La distinción de *decir* y *mostrar* según Glock

Hans-Johann Glock empieza su explicación de la relación *decir/mostrar* así: «La distinción entre lo que puede decirse mediante proposiciones significativas y lo que sólo puede ser mostrado, compenetra el *Tractatus* desde el prólogo a la advertencia final famosa ‘de lo que no se puede hablar debe guardarse silencio’» (Glock, 1996: 330). De acuerdo a Glock

> «El *Tractatus* tiene, de hecho, dos partes, una lógica (ontología atomista, teoría pictórica, tautologías, matemática, ciencia) y una mística (solipsismo, ética, estética). El significado real de la distinción decir/mostrar se ubica en el hecho de que mantiene unidas las dos al proscribir tanto proposiciones sobre la esencia de la representación simbólica como aseveraciones místicas sobre el reino de valor» (Glock, 1996: 330).

Una característica importante que comparte todo lo inefable tractariano es que no puede ser representado mediante proposiciones bipolares (verdaderas/falsas); es decir, mediante proposiciones que representan hechos posibles, como lo hacen las proposiciones científicas. Lo que generalmente se designa como la *teoría pictórica de lenguaje* desarrollada en el *Tractatus*, sostiene que las proposiciones representan hechos posibles en el mundo porque proposición y hecho tienen la misma estructura lógica; y las proposiciones son verdaderas si el hecho se da, y falsas si no se da. Esto último es el significado del término «bipolar». Una proposición tiene que tener esta característica, de lo contrario, no sería una proposición, sino, por ejemplo, una pseudo-proposición.

Los intentos de decir aquello que sólo puede ser mostrado, tratan de decir lo que no pudiera ser de otra manera (por lo que no son expresables en proposiciones *bipolares*) y son, entonces, pseudo-proposiciones. Las «Pseudo-proposiciones no dependen de cómo son las cosas», dice Glock, «porque se relacionan con precondiciones 'trascendentales' de la representación y del mundo» (Glock, 1996: 331). Lo *místico* a que Glock se refiere en el pasaje previo ocupa un lugar especial entre lo inefable, según Glock, porque ni siquiera existen proposiciones significativas que *muestren*, por ejemplo, valor ético. «A diferencia de lo lógico, lo místico es trascendente, no sólo trascendental.» (ibíd.) Glock no explica esta diferencia más allá del pasaje citado; este tipo de inefabilidad no se ajusta a la explicación que Glock da de otros aspectos de la distinción entre *decir* y *mostrar* como él mismo aquí muy claramente expresa, ni explica en qué sentido esta distinción *une* las dos partes del *Tractatus* a que Glock alude en el pasaje citado. Espero hacer más plausible en la tercera sección del presente trabajo por qué pienso que esto es un defecto de la explicación de Glock.

Lo que hay de inefable, dejando a un lado lo anterior, tiene que ver con intentos de rebasar el límite de lo expresable, constituido por el propio sistema de representación. Por este motivo no es posible expresar en proposición significativa alguna *ni la estructura del pensamiento ni la del mundo*; ambas son condiciones de la posibilidad de representación: «...ninguna proposición puede decir algo sobre las propiedades lógicas del lenguaje: o bien, semejante proposición está conforme a la lógica, entonces estas proposiciones lógicas ya son entendidas (circularidad), o no [está conforme a la lógica], entonces no puede ser una proposición significativa (un lenguaje ilógico es imposible)» (Glock, 1996: 332). Es decir, representar los hechos y comprenderlos es uno, y se da *en* la lógica. Para poder explicar la lógica más allá de esto, sería necesario suspenderla –cosa que es imposible. Este principio general explica también el motivo por el cual Wittgenstein insiste en que la forma que las proposiciones y lo que retratan comparten –la armonía entre pensamiento y realidad–, no puede ser expresada en una proposición (*Tractatus* 2.172-2.174): esta «no

puede representarla *como una posibilidad*. Puesto que la forma pictórica de una proposición es una de sus 'propiedades internas' – no pudiera carecer de esta forma pictórica sin dejar de ser el retrato que es. Por lo mismo, ninguna otra proposición pudiera representarla como posibilidad, es decir, no puede haber proposiciones bipolares acerca de la forma pictórica de proposiciones» (Glock, 1996: 332).

El principio de lo inefable de la forma lógica conlleva también la imposibilidad lógica de una teoría semántica, es decir, de expresar las relaciones lógicas entre las proposiciones, y tiene como consecuencia que los conceptos formales de la lógica son realmente pseudo-conceptos. Estas consideraciones también hacen superflua la teoría de tipos de Russell:

> «Según Wittgenstein semejante teoría ni es posible, ni necesaria. (1) ["La clase de leones es un león"] o bien es sobre *signos* –en este caso afirma un hecho contingente acerca de convenciones arbitrarias, no una regla lógica–; o trata de símbolos. En este caso debe referirse al sentido o significado de expresiones. Pero no puede referirse al sentido de (1), ya que esto, *ex hypothesi*, carece de sentido. Ni tampoco puede referirse al significado de los nombres que últimamente constituyen (1). Porque estos constituyentes no tienen un significado previo a la determinación de su sintaxis lógica» (Glock, 1996: 333).

De lo anterior se deriva también la afirmación (*Tractatus* 3.332, 3.333) de que una función proposicional no puede ser su propio argumento, principio que desarma la paradoja de Russell. Pero otra consecuencia del principio es que las proposiciones del propio *Tractatus* carecen de sentido, ya que «emplean conceptos formales ('hecho', 'proposición', 'objeto') para hacer aseveraciones acerca de la esencia de la representación» (Glock, 1996: 334) y como no usan símbolos en una forma significativa, estas proposiciones, de acuerdo a la lógica expuesta en el *Tractatus* mismo, ni siquiera pueden *mostrar* lo que tratan de decir. Pero, dice Glock, el *Tractatus* hace una diferencia entre sinsentidos que son el resultado de la falta de comprensión de la sintaxis lógica, y, en palabras de Ramsey, *sinsentidos importantes*:

> «El *Tractatus* no es ni un chiste existencial ni un poema sin sentido extendido, con un sistema de numeración. Su intención era cantarle las golondrinas a la metafísica y sólo viola los límites de sentido para alcanzar el punto de vista lógicamente correcto, que le permita a uno emprender un análisis lógico crítico sin violaciones adicionales (TLP 4.1213, 6.53)» (Glock, 1996: 335).

En los párrafos precedentes hemos resumido, con demasiada brevedad y demasiadas omisiones, la explicación que un estudioso de la filosofía de Wittgenstein como Hans-Johann Glock ofrece para dar cuenta de la distinción ubicua entre *decir* y *mostrar*, tal como surge del sistema del *Tractatus* mismo: estrechamente relacionada con la noción de la bipolaridad esencial de las proposiciones y su posibilidad de servir como retrato de un hecho gracias a su estructura lógica.

Pero según hemos visto, esta explicación no es del todo satisfactoria. No toda esta distinción tiene el mismo estatus ante la lógica; una excepción muy importante es lo inefable

místico, que, de acuerdo al propio Wittgenstein, es la parte más importante del libro, aunque Glock diga de ella burlonamente: «Hay razones para considerar esto como una actuación ligeramente histérica de autopromoción frente a un editor potencial» (Glock, 1996: 330).

3. La distinción entre *decir* y *mostrar* y los problemas filosóficos

Ciertamente, cuando se explica la distinción que nos ocupa en términos de la lógica del *Tractatus*, entonces, al perder este sistema su vigencia en los ojos de un Wittgenstein más maduro, se pierde también este concepto y su importancia. La distinción entre lo que una proposición, en el sentido del *Tractatus*, dice y lo que muestra, se extingue junto con el concepto de la proposición tractariana. Pero no es necesario limitar la explicación de esta manera. Más bien, como ya he insinuado, parece un error limitarla así; trataré de hacer plausible en esta sección por qué pienso esto.

La distinción entre *decir* y *mostrar* nace de una preocupación filosófica profunda que, ciertamente, es la que ha inspirado a Wittgenstein a crear el *Tractatus*, que es anterior a su expresión en el lenguaje lógico de la obra y que explica la ubicuidad de esta distinción en ella, según Glock reconoce, pero sin poder esencialmente dar cuenta de ella, ya que en su visión parece meramente una consecuencia colateral del sistema lógico. En su larga lista de «inefabilia», como los llama con ligero tono de burla, Glock enumera desde la forma pictórica que comparten el retrato o lo que es retratado, hasta las proposiciones del propio *Tractatus*. Pero él nunca parece recordar que el problema principal que trata de resolver el *Tractatus* son los problemas de la filosofía. La intención que ha inspirado la creación del *Tractatus* es la misma que luego inspira a su autor a derribar este sistema; pero no la distinción entre *decir* y *mostrar*, que es una parte importante de ella. De hecho, si parece que esta noción no puede sobrevivir el derribamiento del sistema del *Tractatus*, entonces es probable que nuestro entendimiento de esta noción haya quedado corto.

Si queremos obtener una comprensión más completa de la fuente filosófica de la que brota esta distinción, no restringida a su visión como parte del sistema lógico presentado en el *Tractatus* –lo que muy probablemente no sería suficiente– debemos tener en cuenta, lo que Glock no hace suficientemente, los motivos filosóficos que Wittgenstein tenía en primer lugar para emprender esta obra. El prólogo es bastante elocuente en este sentido: «El libro trata los problemas filosóficos y muestra... que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje» (Wittgenstein, 1973: 11). Qué cosa es la filosofía, en términos del *Tractatus*, lo comenta el autor a partir de la proposición 4.111. En 4.112 nos dice:

> «El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de elucidaciones. El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas", sino la aclaración de proposiciones» (Wittgenstein, 1973: 4.112).

Igual como en su filosofía posterior, los problemas filosóficos son aquí para Wittgenstein no problemas que pudieran resolverse mediante algún descubrimiento nuevo o mediante la construcción de alguna teoría. Las preguntas filosóficas no son preguntas reales; las preguntas filosóficas no se contestan, sino se disuelven porque nos damos cuenta de que carecen de sentido. Pero esto no quiere decir que son triviales o que carecen de importancia. Así nos dice Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*:

> «Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje» (Wittgenstein; 1988: 111).

Aunque sea un problema profundo que se manifiesta en las preguntas filosóficas, lo inefable que menciona Glock no tiene el carácter de un *algo* que el lenguaje fuera incapaz de expresar. Contra esta noción, que podría parecer sugestiva, James Conant dice: «El silencio en que [Wittgenstein] desea dejarnos al final es uno en el cual nada se ha dicho y no hay nada que decir (del que nos habíamos imaginado que hubiera)... El silencio con el cual nos quedamos no es un silencio cargado, que viniera con la postura consciente de guardar lo sagrado de lo inefable» (Conant, 1991: 344).

Si aceptamos lo que Conant dice acerca de que no hay inefables en el sentido de la cita anterior, y en vista de lo que el propio Wittgenstein dice acerca de la naturaleza de los problemas filosóficos: ¿Cómo ha de entenderse lo *profundo* de estos problemas que no pueden enunciarse propiamente? Esta pregunta, sugiere Marie McGinn, de hecho puede entenderse como la cuestión central de interpretación de toda la filosofía de Wittgenstein (Cf. McGinn, 2001: 26). Citando *Investigaciones Filosóficas* 132, ella nos recuerda que el objetivo de Wittgenstein es establecer un orden en lo que sabemos sobre nuestro uso de lenguaje. Es por ello que no necesitamos ninguna teoría, ni ningún descubrimiento nuevo, sino debemos reflexionar acerca de lo que ya dominamos: nuestro lenguaje. Al poner en orden nuestro conocimiento del lenguaje nos damos cuenta que, lo que parecía un problema filosófico, no tiene sustento. Con esto en mente, McGinn afirma: «La distinción central en el orden que las elucidaciones de Wittgenstein tratan de llevar a nuestro conocimiento del uso de lenguaje es... la distinción entre decir y mostrar» (McGinn, 2001: 27).

Glock relata, según hemos visto, que Ramsey atribuye a las últimas elucidaciones del *Tractatus* un «sinsentido importante». Conant piensa que una lectura así implicaría la postulación de *algo* que un parlante puede intentar decir, pero sin lograrlo, porque las palabras que usa no expresan un pensamiento determinado; noción que Conant rechaza y también McGinn la encuentra difícil de aceptar. En lugar de hablar de sinsentidos sustanciosos, McGinn sugiere:

> «Muy a grandes rasgos, yo deseo conectar la idea de lo que puede ser mostrado pero no puede ser dicho con lo que es esencial para el lenguaje – es decir, con lo que limita o condiciona su sentido- y que por ello es previo a pensamientos que tienen sentido y que son verdaderos o falsos. Lo que sólo puede ser mostrado y no dicho nada tiene que ver con pensamientos (es decir, con verdades) que no pueden ser expresados sin violación de la sintaxis lógica; más bien, se relaciona con las condiciones o límites de sentido que son revelados sólo en nuestro uso real de lenguaje, en las aplicaciones que hacemos de él, es decir, en nuestro uso de las oraciones con sentido. Es esta conexión esencial entre lo que se muestra y que se revela sólo en el uso o la aplicación del lenguaje que hace imposible decir lo que se muestra...» (McGinn, 2001: 28).

El motivo de la distinción en el *Tractatus* entonces no se explica en función de características formales de las proposiciones, sino con el orden que Wittgenstein quiere establecer en nuestro conocimiento del uso de lenguaje: conectar la distinción entre lo accidental y meramente posible que se describe en el lenguaje, por un lado, y lo esencial o *a priori* (cuyo contrario es inconcebible), por el otro, con la distinción entre lo que las oraciones dicen, o lo que muestran. «No debiéramos ver... los comentarios iniciales [del *Tractatus*] como una serie de afirmaciones metafísicas sobre la naturaleza de una realidad independiente del lenguaje... sino como un retrato material de nuestro lenguaje que Wittgenstein emplea meramente como medio de clarificación» (McGinn, 2001: 28). McGinn elabora este argumento en detalle, recurriendo a varios pasajes de la obra de Wittgenstein para convencernos de que, efectivamente, la distinción entre *decir* y *mostrar* depende, ya desde el *Tractatus*, de una cuestión de sentido, independiente de la indispensable bipolaridad de las proposiciones; no podemos seguir su argumento aquí en detalle, pero hace parecer plausible que esta independencia permite conservar la noción en la filosofía posterior de Wittgenstein.

La lógica, sugiere McGinn,

> «... no consiste de un sistema de verdades, para el cual pudiese surgir la cuestión de justificación. Más bien, la lógica, en su totalidad, es coetánea con el fenómeno de lenguaje y el lógico sólo postula una notación en que relaciones de inferencia entre proposiciones, de las cuales cualquiera que entiende el lenguaje ya tiene un dominio práctico, son desplegadas de manera perspicua. En el caso de las leyes lógicas, su aplicación es esencialmente previa a su formulación en forma de una ley. Una vez que tenemos lenguaje en uso, ya tenemos el todo de la lógica... pensar del mundo ya es pensar conforme a las leyes de la lógica» (McGinn, 2001: 32).

Ya para el *Tractatus*, propone McGinn, es verdad que lo que se muestra y no puede ser dicho depende del dominio práctico que tenemos del lenguaje, porque depende de algo que hacemos (usar el lenguaje), y no de algo que sea verdadero o de algo que sepamos. La lógica misma no es un sistema de reglas *a priori*, sino depende de un dominio previo del lenguaje, según afirma el pasaje recién citado. Y es precisamente esta distinción en la que Wittgenstein se apoya en *Sobre la Certeza*, ahora bajo la noción de «observación gramática» para rechazar como inútiles los esfuerzos de Moore de refutar el escepticismo.

> «Su crítica del rechazo de sentido común de Moore contra la duda escéptica tiene que ser vista como un intento de demostrar que Moore –al igual que el filósofo que se propone justificar la lógica- trata una cuestión que se refiere al sentido (uso) de nuestras palabras como si fuera una cuestión que se refiere a hechos. [...] Estas así llamadas proposiciones [de Moore] tienen un papel peculiar en el sentido de que son un intento de articular algo que es supuesto en nuestro uso normal del lenguaje, algo que se manifiesta en este uso que es esencial para el sentido de las palabras y que, como parlantes de idioma, ya captamos prácticamente. Este cambio que se presenta en la crítica que Wittgenstein hace de Moore es uno que refleja el cambio en nuestra comprensión del estatus de las proposiciones de la lógica en el *Tractatus*. El cambio es de una cuestión de verdad –"¿sabe Moore que esta es una mano?"– a una cuestión de sentido – "¿tiene sentido dudar que esta es una mano?"» (McGinn, 2001: 33).

El propósito filosófico de Wittgenstein es hacer *evidente* que el surgimiento de los problemas filosóficos es parte de la manera en que «habitamos en el lenguaje» y que «no podemos salir de él y darle un fundamento en verdades» (McGinn, 2001: 35); es así como el tema de la distinción entre *decir* y *mostrar* es uno con el entendimiento de que de nada sirven teorías e hipótesis para explicar, lo que no debe ser explicado sino entendido como carente de fundamento: los problemas filosóficos.

McGinn sugiere en su discusión con James Conant y Cora Diamond, de la cual provienen los pasajes anteriores, que ellos están en lo correcto al insistir en que debemos leer el *Tractatus* de una manera que evite atribuirle aseveraciones metafísicas o teoréticas; pero sugiere que este texto hace más que exponer los pronunciamientos filosóficos como sinsentidos. Ella conecta esto último, como hemos visto, con la profundidad que el propio Wittgenstein atribuye a las preocupaciones filosóficas y con el orden que quiere establecer en nuestra comprensión de lo que sabemos acerca del lenguaje, para lograr, a lo que Conant se refiere, en la parte inicial del pasaje citado unos párrafos arriba: «el objetivo es deshacer nuestra atracción a varias ristras bien formadas de palabras que resuenan con el aura de sentido»; y romper así el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje (Cf. Wittgenstein, 1988: § 109).

4. Conclusión

La explicación de la distinción entre *decir* y *mostrar* que ofrece McGinn hace uso de la noción del dominio práctico del lenguaje, y es la imposibilidad de encontrar un fundamento de esta práctica (por ejemplo en condiciones de verdad), que finalmente es el origen de la distinción wittgensteiniana que aquí nos ocupa. Esta idea concuerda con la afirmación tractariana de que el lenguaje común está en perfecto orden lógico así como está (Cf. Wittgenstein, 1973: 5.5563). Lo que todo el sistema del *Tractatus* finalmente trata de hacer visible es lo irreal de los problemas filosóficos y que el origen de estos es nuestra incapacidad de *ver* este orden lógico (Cf. Wittgenstein, 1973: 4.002).

No estoy insinuando, desde luego, que Glock no esté perfectamente consciente de que ésta sea la meta del *Tractatus*. Sólo, que él no parece hacer uso de este motivo en su explicación de la distinción entre *decir* y *mostrar*. En su análisis de la noción él quiere apelar a un principio de explicación (tácito) diferente de la visión wittgensteiniana de la filosofía, uno que prescinde del motivo general de esta filosofía; parece que él quiere que la explicación no dependa de una contextualización así. Esto puede hacer su análisis más apetecible a una moda filosófica que ha archivado a Wittgenstein desde hace tres décadas.

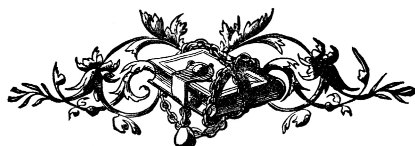
En cuanto a la continuidad de la distinción entre *decir* y *mostrar* en la filosofía wittgensteiniana, no debemos olvidar, por un lado, que el propio Wittgenstein en su filosofía posterior rechazaba explícitamente la imagen de la escalera que habría que tirar después de escalarla, invocada en las últimas líneas del *Tractatus* (Glock, 1996: 335). Pero también es cierto que la preocupación filosófica que inspiraba estas líneas está vigente en el filosofar wittgensteiniano hasta las últimas líneas que redactaba, como McGinn sugiere en su lectura de *Sobre la certeza*.

En el fondo no importa si insistimos en limitar la distinción explícita entre *decir* y *mostrar* a la teoría de lenguaje propuesta en el *Tractatus* o si adoptamos una lectura como la que propone McGinn, mientras estemos conscientes de que la idea filosófica, de la cual esta distinción originalmente brota, es una que permea toda la filosofía de Wittgenstein; y que, en el primer caso, en nuestro afán de hacer filosofía académica, no estemos adoptando una práctica filosófica contraria a la que Wittgenstein nos ha permitido visualizar acerca de las preguntas que tienen, y las que no tienen respuestas, y entonces lo que tiene y lo que no tiene justificación como práctica filosófica.

Referencias

1. Conant, James (1991), «Throwing Away the Top of the Ladder». *The Yale Review* 79: pp. 328-364. Citado según McGinn (2001).
2. Dummett, Michael (1996), *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 200
3. Fogelin, Robert J. (1987), *Wittgenstein*. Second edition. The Arguments of the Philosophers, Edited by Ted Honderich. Londres y Nueva York: Routledge, 256
4. Glock, Hans-Johann (1996), *A Wittgenstein Dictionary*.Oxford: Blackwell, 406
5. McGinn, Marie (2001), «Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought». *The Harvard Review of Philosophy*, IX: pp. 24-36
6. Pitcher, George (1964), *The Philosophy of Wittgenstein*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 340
7. Rhees, Rush (1996), *Discussions of Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes Press, 161
8. Varga von Kibéd, Matthias (2001), «Variablen im Tractatus» en *Ludwig Wittgenstein Tractatus logico-philosophicus*, (Herausgegeben von Wilhelm Vossenkuhl), Berlin: Akademie Verlag, Klassiker Auslegen, pp. 209-229
9. Wittgenstein, Ludwig (1973), *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, traducción). Madrid: Alianza, 215. (La numeración de los pasajes citados se refiere a las secciones)
10. Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones Filosóficas*, (Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, traducción). México: UNAM, 549 (La numeración de los pasajes citados se refiere en la parte I a las secciones, a los números de página en la parte II)

Nota: La traducción al castellano de las citas en idioma original son del autor de este trabajo, a menos que se diga lo contrario.



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Kurt Wischin
Cargo o Puesto: Docente de Tiempo Libre
Afiliación y Dirección Institucional: Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Queretaro
Av. 16 de septiembre #57, Centro Histórico
Santiago de Querétaro, QRO, México
Grado Académico : Maestrando en Filosofía [≈MPhil Candidate]
Afiliación Institucional: Universidad Nacional Autónoma de México
Email: kurt.wischin@gmail.com

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: La distinción entre *decir* y *mostrar* y la superación de los problemas filosóficos
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 49-60
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: boletin@disputatio.eu
web site: www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Re-edición
Reeditado de Valenciana, Nueva época
año 4, nº7, (2011): pp. 112-130

Separata: No
ISBN: No

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, Vol.1 No. 1, Jun. 2012, pp. 63-76
www.disputatio.eu | ISSN: 2254-0601 | Salamanca-Madrid

Marxismo y Positivismo
Marxism and Positivism

Jorge Roaro

Recibido: *17-Marzo-2012* | Aceptado: *29-Junio-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

Resumen: El propósito de este escrito es hacer una comparación rápida entre la teoría marxista del siglo XIX y los diversos movimientos positivistas y cientificistas de esa época, partiendo de las críticas que hace Marx a la noción de «verdad objetiva» que manejaba la ciencia positiva de entonces, para reflexionar sobre las dificultades y límites inherentes a cualquier pretensión de establecer un discurso plenamente «objetivo»; incluyendo en esto a la misma teoría marxista.
Palabras clave: Marx · Marxismo · Positivismo · Discurso de la Ciencia · Verdad Histórica · Certeza · Discurso Dominante · Praxis Social.

Abstract: The aim of this writing is to do a basic comparison between nineteen century Marxist theory and the various positivist and cientificist movements of that time, starting from the critique that Marx does to the notion of “objective truth» used then by positive science, in order to reflect on the inherent limits and difficulties present in any pretention of having a completely “objective» discourse; including that of the Marxist theory itself.
Key words: Marx · Marxism · Positivism · Science Discourse · Historical Truth · Certainty · Dominant Discourse · Social Praxis.

J. Roaro (✉)
Universidad de Salamanca, España
email: jorge.roaro@gmail.com

ENSAYO

Marxismo y Positivismo[1]

Jorge Roaro

A MEDIADOS DEL SIGLO XX, cuando Marx y Engels desarrollaban su teoría dialéctica del materialismo histórico como un medio para explicar el funcionamiento social desde una perspectiva filosófica-económica, con aspiraciones de aplicabilidad práctica, el positivismo dominaba el pensamiento intelectual de la época y la fe en la ciencia, la industria y la innovación técnica contagiaba por igual a europeos y americanos, y se extendía vigorosamente por la imaginación de todo tipo de visionarios y de apologistas del progreso, que comprendían desde políticos e industriales, hasta académicos y hombres de ciencia o de letras, pasando igualmente por inventores y emprendedores diversos, periodistas, artistas, profesores y arquitectos monumentalistas. Parecía como si todo el que tuviera un cierto grado de voz pública estuviera de acuerdo con la idea de que el avance del progreso era imparable, independientemente de si uno aprobaba, o no, los aspectos particulares del mismo. Desde luego, aquí y allá se levantaban algunas voces disidentes, pero en realidad el siglo XIX fue notablemente uniforme en su confianza en el progreso y la innovación. Sobre todo, la confianza en que la ciencia y la técnica son capaces de instrumentar el progreso general de la sociedad parecía estar por todas partes (de hecho, esa confianza no se quebró sino hasta 100 años después, con las dos guerras mundiales). En la mentalidad decimonónica, progreso y ciencia van de la mano con tanta naturalidad como el pan y la mantequilla. Es extremadamente difícil pensar en alguien que, claramente, haya objetado estos supuestos de corte científico-progresista en ese entonces (por lo pronto, pienso en Schopenhauer y en Nietzsche).

Considerando lo anterior, la cuestión que ahora me ocupa es la siguiente: ¿qué tanto influyó el clima general de confianza en la ciencia y el progreso, en el fundamento marxista?, ¿se vieron reflejados los marxistas en el espejo del positivismo?, ¿se les puede aplicar el mismo tipo de críticas que a los positivistas? Desde luego, la primera aclaración que se impone es que los breves comentarios que siguen se refieren sólo al marxismo original, tal y como fue desarrollado teóricamente por Marx y Engels, y de ningún modo a las versiones posteriores enturbiadas por los revolucionarios rusos, o por otros derivados tardíos, en el ámbito pragmático del siglo XX. Igualmente, se tiene que puntualizar que estas son sólo ideas generales sobre el marxismo, y no siguen al pie de la letra el análisis de ningún texto específico. Si acaso, sigo las ideas delineadas en las once *Tesis sobre Feuerbach* que, normalmente, son tomadas por los mismos marxistas como su manifiesto original de intenciones, donde por primera vez queda postulada la visión general del marxismo teórico sobre el camino que deberá seguir filosóficamente para alcanzar su propia idea de relevancia histórica e intelectual. Por último, aclaro que sólo pretendo señalar algunas líneas generales, y no sacar conclusiones.

1. Este ensayo fue escrito en junio de 2007

1. El positivismo

Para los filósofos progresistas de la primera mitad del siglo XIX, lo «positivo» no es otra cosa que lo real, como lo opuesto de lo falso y quimérico, y ciertamente nada les parecía más real que las *verdades* que descubría la ciencia. El más influyente de los positivistas, Auguste Comte, llamaba así a su filosofía (aunque el término «positivismo» ya lo había empleado en 1830 Saint-Simon, 15 años antes de que Marx escribiera las *Tesis* y *La ideología alemana*). Comte suponía que la ciencia –que en teoría describía hechos objetivos y sus relaciones con total exactitud– tenía una metodología extensible a la filosofía. Para Comte, la idea de un filósofo haciendo hipótesis, verificándolas objetivamente contra la «evidencia» de las cosas concretas y fácticas, y describiendo la *realidad* del mundo «tal como es», resultaba perfectamente natural pues seguía el modelo científico de hacer una investigación, y ese modelo era para él, después de todo, el único con total legitimidad. La visión positivista era totalitaria y, como todo totalitarismo, era inflexible con cualquier desviación de la ortodoxia. Nicola Abbagnano ofrece esta elocuente descripción del positivismo: «*La característica del positivismo es la romantización de la ciencia, su exaltación como única guía de la vida particular y asociada del hombre, esto es, como único conocimiento, única moral y única religión posibles*». Los positivistas siempre fueron muy claros en este punto: para que un conocimiento sea legítimo, tiene que ser necesariamente un conocimiento científico. Si no hay manera de verificar que una hipótesis es verdadera o falsa, no es conocimiento. El conocimiento científico retrata fielmente el *mundo real*, lo describe objetivamente, y de ese conocimiento derivan leyes que permiten predecir sucesos reales. Todo lo demás no es sino «metafísica». Algunos positivistas como Comte, Saint-Simon y Mill, llegaron a ser serios en la idea de hacer de la ciencia positivista una nueva religión, o más apropiadamente, un nuevo orden social que fusionara ciencia, filosofía y religión. Otros, como Spencer, entendían la noción de *evolución* como sinónimo de «progreso», y querían hacer extensiva esta visión *progresista* a una escala universal, aplicable a todas las cosas, donde de lo simple surge siempre lo complejo, y cada nuevo estadio es siempre superior al anterior. Para todos, el «avance» de la humanidad seguía un camino único y ese camino era el de la ciencia. No había ninguna empresa o actividad humana que no pudiera ser entendida y explicada desde la ciencia.

Considerando estos antecedentes, ¿compartía entonces, el marxismo, su fe en la ciencia y el progreso con el positivismo? Es difícil dar una respuesta inequívoca. Creo que hay puntos de ruptura y puntos de convergencia entre marxistas y positivistas, y en muchos aspectos la distancia entre unos y otros no es tan grande como el mismo Marx pretendía. De entrada, habrá que insistir en que el marxismo tiene, desde el principio, una mirada crítica hacia los fundamentos del positivismo. Su visión nunca pretendió ser una descripción definitiva de una verdad histórica inalterable, sino una investigación abierta y reflexiva que podía desarrollar conceptualmente ideas y explicaciones tentativas y, por tanto, muchas de sus afirmaciones iniciales deben ser entendidas como respuestas posibles, nunca definitivas, para entender históricamente los mecanismos que mueven a las sociedades. Sus conceptos tenían que ser probados aún. Esto, desde luego, resulta muy difícil de percibir

para cualquiera que esté familiarizado no tanto con los textos originales de Marx, sino con los de sus posteriores apologistas dogmáticos. Sin duda, el marxismo implementado ideológicamente en el siglo XX terminó por deformarse a sí mismo en una suerte de catecismo laico y materialista, pero esto no es una derivación directa de los textos originales. El pensamiento marxista originario fue, en principio, un modelo abierto a la autocorrección y a la enmienda.

Ahora bien, el método de investigación de Marx y Engels indudablemente sigue un modelo científico (tomado, al igual que el de los positivistas, del ejemplo concreto de la biología y la medicina. Piénsese, v.g., en las ideas de Durkheim sobre un *organismo* social y sus estados de patología, y en las equivalencias de normalidad social con lo «sano» o lo «enfermo»). Como todo modelo científico, la metodología cientificista del marxismo considera que su objeto de estudio es *real* y concreto, y que sus descripciones del mismo son *verdaderas* descripciones, elaboradas en un plano de *objetividad* incuestionable y capaces de soportar una verificación contra la evidencia observable. Evidentemente, si una ciencia no suponía todo lo anterior nunca podría funcionar científicamente. Así pues, el marxismo –independientemente de su crítica filosófica contra las deficiencias teóricas que percibía en el *objetivismo* materialista y en el *subjetivismo* idealista que le precedieron– no tiene ninguna duda sobre su propia validez científica; esto es, Marx cree firmemente que su propia explicación es *verdadera* y, por lo mismo, superior a otras explicaciones. (Esto no se contradice, desde luego, con la posibilidad de rectificar, sobre la marcha, cualquier postulado equivocado que pudiera encontrarse. Marx, como ya se ha dicho, no considera su propia teoría como *infalible*, sino como *verdadera*.) Esto es igual a decir que Marx consideraba sus propias ideas como *verdaderas*, porque podía constatar que se ajustaban a la realidad del mundo y, por tanto, eran superiores a aquellas ideas que no se acomodaban a esta realidad. Pero, ¿cómo podía saber Marx que sus ideas se «ajustaban» con la «realidad»? Más adelante volveré sobre esto.

Por lo pronto, hasta aquí no parece haber una verdadera diferencia con el planteamiento positivista. Unos y otros creen en la superioridad intrínseca del método científico. Aceptan por igual el papel de la ciencia como guía en el camino hacia el progreso. Marx es también un firme creyente en la sensatez de pretender «adueñarse» de la naturaleza, como una manera de explotar las riquezas naturales en beneficio de los hombres, pero también como un medio de arrebatar al mundo natural su carácter *sagrado* impuesto por «las tradiciones supersticiosas de los primitivos» y recientemente recuperado por el Romanticismo. Marx, como todos los positivistas, ve en el mito una forma básica de la *falsedad*, de lo erróneo y fácticamente equivocado. La ciencia, desde luego, librará a la humanidad de la superstición y de los mitos. Engels, por su parte, detalla el camino evolucionista que ha seguido el trabajo, como actividad plenamente humana, en su «marcha hacía el progreso» (los pulgares oponibles, según esta visión, nos habrían hecho «*progresar*» sobre los simios). Ambos, Marx y Engels, hablan continuamente de la necesidad de liberar a la humanidad de sus *falsas* ideas, dando por establecida esta «falsedad» a partir de su inconsistencia con el conocimiento

científico. Así pues, ¿qué los distingue de las exigencias de «verdad científica» de los positivistas?

Una diferencia importante, de entrada, es que el positivismo tradicional no es dialéctico. Su visión es, fundamentalmente, utilitaria, pero no considera el papel de la actividad propia de los hombres como sujeto histórico. Su utilitarismo presupone un objeto rígido y estático, invariable históricamente. Su cientificismo constata todo tipo de hechos empíricos, pero no llega a cuestionar el *porqué* de estos hechos. No busca entender su origen y, por tanto, no alcanza a vislumbrar que el mundo no es meramente materia inerte, sino también el resultado de nuestra propia actividad, que lo transforma continuamente. El mundo no es un *todo* ya determinado desde el principio, sino un proceso en movimiento permanente. La dialéctica hegeliana es el sostén teórico que fundamenta el método científico de Marx. Su concepción del mundo es la de algo vivo, cambiante, complejo y nunca terminado. Sobre todo, es un mundo creado siempre por la incesante actividad de los hombres. Por esto, Marx consideró siempre que el positivismo terminaba siendo insuficiente epistemológicamente, pues no podía entender la realidad del mundo de manera completa: le falta la parte humana y activa como condición necesaria de todo entender. Así, puesto que el mero conocimiento materialista de las cosas no basta para describir correctamente al mundo, Marx afirma que su propia visión materialista-dialéctica es superior (incluso, *científicamente* superior).

2. La praxis social

La dialéctica es, pues, el modo de superar la vieja insuficiencia objetivista del materialismo anterior. Para Marx no basta con estudiar la realidad «material» del mundo (sobre todo, no basta si se sigue la suposición de que aquello que se capta cognoscitivamente es un «*objeto en sí*»), sino que es necesario, también, incluir el estudio de la propia manera en que nosotros captamos el mundo. Sólo así puede superarse la visión epistemológica arcaica del sujeto y del objeto, que escindía arbitrariamente el universo humano en dos partes separables. Para Marx, la manera de lograr esto es estudiando las condiciones en que el devenir incesante del mundo crea las nociones históricas de *sentido* que, precisamente, nos determinan a entender ese mundo del modo en que lo hacemos. El sentido con el que entendemos el mundo es parte constitutiva del propio mundo; por tanto, la intención de Marx era comenzar su indagación en el punto mismo donde se origina ese sentido que condiciona nuestro entendimiento, y ese punto es la *praxis* social.

La praxis, para empezar, no puede ser meramente utilitaria. Tiene que ser mucho más compleja que eso, o no sería verdaderamente humana. No hay una *praxis* agotada en un solo acto determinante, sino que todo acto puede entenderse sólo desde una *praxis*. En esto hay que señalar, asimismo, que Marx no intenta forzar aquí sus observaciones del mundo en una teoría preconcebida como fundamento de todo lo demás, sino que trata de desarrollar su teoría de acuerdo con sus observaciones (ello pudiera ser, quizá, otra diferencia con los positivistas). La *praxis*, además, siempre es histórica. No puede entenderse

sin un contexto específico y por tanto, no es asimilable desde las abstracciones. Si la epistemología –usualmente asociada por los filósofos a los problemas abstractos– ha de servir metodológicamente al estudio de la *praxis* social, el lenguaje filosófico tiene que abrirse a lo histórico. Desde luego, no a la historia monumental y edificante de la tradición (la historia como la biografía de los grandes hombres), sino a una historia mucho más amplia, centrada en el entendimiento de las causas y mecanismos de las tendencias sociales que han condicionado la evolución social de los hombres.

Esta visión marxista sobre la historia «total» –que entiende el carácter de lo histórico como una relación entre lo social, lo económico y lo político, y en donde el devenir de la historia no está determinado por alguno de estos aspectos sino justamente por la interrelación de todos ellos– mantiene una postura crítica no sólo con respecto a la ingenuidad de las representaciones unilaterales de la historiografía convencional, sino también respecto a los sistemas filosóficos vigentes en la época de Marx. En efecto, la visión materialista convencional que entiende al mundo como un objeto frente al sujeto humano, suele representar al hombre como una conciencia neutral frente a una realidad estática, donde el ser humano no es sino un producto predeterminado por su propio medio, mientras que el idealismo alemán clásico lo representa como el creador del medio que le rodea por la mera actividad de su voluntad; es decir, ve al hombre como sujeto que produce él mismo al objeto. La visión histórica de Marx supera dialécticamente las simplificaciones arbitrarias del idealismo y del materialismo empírico, pues su insistencia sobre el condicionamiento que las circunstancias sociales imponen históricamente sobre los hombres no evade la constatación de que esas mismas circunstancias son, también, el resultado de la actividad humana. El hombre es un producto de su medio social, pero a la vez es el originador de ese medio social.

Para Marx el estudio científico de la *praxis* social implica, antes que nada, el entendimiento de que todo el conocimiento que podemos obtener aquí se encuentra necesariamente en la misma *praxis* social, y no en ninguna fuerza misteriosa y oculta fuera de ella. No cabe aquí la especulación metafísica ni el escape hacia lo místico. El sentido verdaderamente *histórico* de la sociedad humana se encuentra, justamente, en entender que es en el mundo, y no en la fuga al «más allá», donde podemos entender a los hombres y sus relaciones. Por ello, la filosofía necesita desarrollarse desde una perspectiva teórica, pero a la vez tiene que servir como un fundamento para la acción práctica, permitiendo un entendimiento del proceso dialéctico de la historia, pero no como una simple exigencia teórica sino como un medio que facilite el cambio social. (Desde luego, la necesidad del «cambio social» está dada en función de la idea del progreso, como en los positivistas, pero también en virtud de una añoranza humanista de justicia y de respeto por la dignidad del hombre.) Sin embargo, el estudio de las fuerzas sociales que moldean la historia y la vida de los hombres no es algo que pueda emprenderse con la misma facilidad con la que se estudia científicamente a los animales y las plantas, o las características químicas de los minerales. Al estudiarnos a nosotros mismos, los hombres ponemos en juego todos nuestros prejuicios y nociones preconcebidas sobre nuestra historia y sobre el modo en que funciona nuestra

propia sociedad, a partir de un lenguaje ya condicionado de antemano por los intereses específicos que han determinado el rumbo que ha tomado nuestra vida social. No podemos tener una visión pura y «objetiva» de nuestro ser social porque esa visión, de entrada, ya está encarrilada en una dirección determinada por fuerzas que escapan a nuestro control, desarrolladas a través de siglos y milenios de acondicionamiento inconsciente. La mayoría de la gente vive en un estado de autoengaño que, sin embargo, no comenzó con ellos, sino en tiempos muy anteriores, y que ha construido todo tipo de ficciones aceptadas colectivamente que permiten una asimilación más directa y completa dentro del sistema. Marx llamaba a ese estado «la enajenación».

3. La enajenación

«*Las cosas son obscuras mientras no las conocemos*», decía Marx con tono de verdadero Ilustrado progresista. Tanto él como Engels entendían sus propios esfuerzos filosóficos como algo encaminado hacia lograr la emancipación del hombre de los dogmatismos enajenantes que le aprisionaban. La tarea debía comenzar (aunque ciertamente no podía quedarse sólo en esto) con señalar las causas y el proceso que daban como resultado la enajenación. En el prólogo de *La ideología alemana* se afirma que los hombres siempre se han engañado al reflexionar sobre sí mismos: construyen ideas falsas para explicarse todo lo que no entienden del mundo y sobre su papel en él, y luego terminan creyéndose sus propias fantasías. El ejemplo más socorrido es la noción de «Dios». Para Marx y Engels, lo mismo que para materialistas anteriores como Feuerbach, la idea de *Dios* nace de una mistificación del ansia natural por dar una respuesta a la pregunta sobre el origen del mundo: los hombres primitivos comienzan suponiendo que el mundo existe porque ha sido creado, luego imaginan la necesidad de un *creador* y luego le atribuyen a éste poderes sobrenaturales para explicar cómo desarrolló la *creación*. El resultado es el concepto de «Dios», e inevitablemente la idea de que Dios manda y el hombre debe obedecer. Aunque el concepto de «Dios» es, como todos los conceptos, una invención del hombre, éste se ha rendido ante su propia invención y ahora vive *enajenado* en ella. Ya no puede distinguir o entender su propio papel creador en la idea de «Dios» y en la forma en que este concepto se ha ido refinando o aumentando a lo largo de la historia, por vía de la intervención de instituciones sociales como las religiones, las iglesias, o la mera cultura popular. El origen primitivo de un concepto cultural como «Dios» se ha perdido en el tiempo, y los hombres de todas las épocas han vivido dominados por la creencia universal en *Dios*, no sólo con respecto a su existencia fáctica, sino a la normalidad del sometimiento del hombre ante «Dios».

Ante la idea de «Dios» como una parte ya constitutiva del paradigma lingüístico de los hombres primitivos (es decir, cuando el concepto «Dios» es algo aceptado naturalmente en el habla de la vida cotidiana porque ya hay una enajenación en marcha), las sociedades se ven condicionadas, desde sus orígenes, por los conceptos que impone el paradigma. Si algunos miembros de la comunidad primitiva comienzan a ritualizar una relación social

que se fundamente en plegarias para pedir favores divinos en la cacería o en la búsqueda de agua y alimentos, o en ceremonias e invocaciones para pedir la protección sobrenatural de los dioses al viajar o lidiar con los enemigos, muy pronto estos ritos y este lenguaje mágico habrán adquirido una fundamentación social que los valida ante los ojos de toda la comunidad como algo no sólo normal, sino necesario para el buen fin de todas sus otras actividades cotidianas. El acto de pedir la protección de los dioses antes de una cacería, se torna, así, una parte constitutiva de la misma actividad de la cacería, y las ceremonias de invocación para solicitar a la divinidad el auxilio para sanar a un enfermo se convierten en parte de la misma cura. Si la cacería o la curación del enfermo son exitosas, es porque los rituales han funcionado, y con ello sus practicantes han afianzado una posición social propia que los distingue del resto de la comunidad, y que con el tiempo establecerá una división de clase y de jerarquías.

El hombre que se ocupa del ritual para contactar a los dioses no está, a los ojos de los demás, meramente jugando con conceptos o símbolos, sino cumpliendo con una actividad tan concreta y necesaria como la del hombre que directamente lleva a cabo la cacería o la recolección de semillas. Es natural, entonces, que sus esfuerzos sean valorados por los otros y se le exima de tener que participar en las actividades de los demás. Así nació, en su momento inicial, la primera división del trabajo, y con ella la primera división de los hombres: aquellos dedicados a la actividad del trabajo físico y aquellos dedicados a las actividades espirituales, mágicas y artísticas. Con el tiempo, este chamanismo primitivo daría lugar a verdaderas castas sacerdotales, del mismo modo en que los cazadores se convirtieron en guerreros y los recolectores terminaron siendo cultivadores.

La división del trabajo y el mejoramiento de la producción (inicialmente el éxito en asegurar los alimentos) determinaron, a su vez, todo un modo de vida en donde las relaciones entre los hombres se tornaron jerárquicas en función de su dedicación a diferentes actividades, y en donde esas actividades particulares determinaron, a su vez, la especialización de sus herramientas e instrumentos y, con ello, el surgimiento de la propiedad particular de cada uno, donde las cosas se volvieron *propias* de cada persona. Esta separación de medios y actividades de producción, así como de las propiedades de cada grupo, o incluso de cada individuo, dieron una forma específica a la sociedad que surgió de todo esto. Los medios de producción determinaron el surgimiento de tipos de organización social de la propiedad, que fueron de lo familiar a lo comunal, de lo nómada a lo sedentario, del clan al pueblo, y del campamento tribal a la aldea y a la ciudad. La manera en que los hombres reproducen y organizan sus medios de producción, fue determinando históricamente sus modos de vida.

La producción y el trabajo han sido siempre los motores que mueven a las sociedades y transforman la historia, y que determinan los cambios concretos que surgen en cada sociedad. Pero estos cambios y transformaciones que hacen a una sociedad del modo en que es, también condicionan, naturalmente, la producción de las ideas y nociones con que una sociedad se representa a sí misma. La conciencia de los hombres sobre lo que ellos mismos

hacen en su sociedad está determinada por su lenguaje, y éste es también un producto social sujeto a las mismas condiciones históricas que han condicionado a todo el modo de vida de esa sociedad. Por ello, ningún discurso puede reflejar *objetivamente* su propio papel en el entendimiento de la sociedad que lo ha producido, pues él mismo está inmerso en el condicionamiento de ese entendimiento y es una parte constitutiva del mismo. El discurso de cada época y sociedad siempre habla de las particularidades de su tiempo y lugar propios, pero sin poder llegar a crear un retrato completo, una explicación que dé cuenta del *porqué* de todo el proceso social, pues ese discurso no puede entender la trabazón de intereses sociales, económicos y políticos que han producido el sentido que fundamenta al mismo discurso, pues no se puede ver a sí mismo en forma independiente de su propio sentido. Los intereses particulares que producen el sentido del discurso en una sociedad dada, sólo pueden ser entendidos desde fuera del discurso mismo.

En toda sociedad el discurso que ésta emplea para describirse a sí misma, es una construcción del lenguaje de las clases dominantes de esa sociedad y, por tanto, el mismo discurso que se usa se convierte en un lenguaje dominante. El discurso que se impone históricamente es el discurso del poder y desde el poder: la historia monumental y las moralejas edificantes, la arquitectura y el arte al servicio del poder mismo, la educación y la moral enseñada y aprendida institucionalmente, la religión y la ideología, e inclusive la teoría social y la explicación científica, son, todo ello, otros tantos reflejos de una estructura ya dada por un poder determinado y determinante. El Estado moderno es la representación última de esa estructura del poder instrumental de los grupos que dominan toda sociedad, hoy en día. Por supuesto, el discurso del poder representa una visión unilateral del mundo que refleja (consciente o inconscientemente) los intereses particulares de la clase dominante y su perspectiva de dominio social, y de ningún modo una visión contrastada que pudiera reflejar, también, los intereses de las clases oprimidas o de los individuos marginales. Estos últimos, los oprimidos y los marginados, no tienen realmente un discurso propio, o tienen uno irrelevante, sencillamente.

El discurso dominante presenta las condiciones sociales que defiende como si se tratara de *hechos* definitivos, de *verdades* por encima de cualquier circunstancia histórica particular. Pero los supuestos que maneja este discurso no suelen ser confirmados por la observación científica de la sociedad, tal como la plantea Marx, y de hecho esta observación rigurosa descubre con frecuencia que las explicaciones del discurso dominante son, por lo general, falaces, o recurren a premisas falsas o indemostrables. Algunos conceptos fundamentales en las sociedades modernas, que invariablemente son tomados como hechos incuestionables, caen nítidamente en la trampa de la enajenación natural al discurso dominante, como el concepto de *familia* como base inamovible de la estructura social, y del cual ya, desde Feuerbach, se tomaba por los críticos materialistas como ejemplo de una enajenación conceptual que construye un modelo sobrenatural (la *Sagrada Familia* del imaginario colectivo cristiano) como una justificación de la institución social de la familia, sin percatarse que es la familia humana la que sirvió de paradigma al concepto religioso, y no a la inversa. Así, el discurso dominante pretende justificar ciertas formas sociales que contribuyen al

avance de sus intereses (la familia, como en el caso anterior, aunque pudiera ser todo tipo de formas institucionalizadas de las estructuras sociales, desde la defensa del mercado libre como algo «socialmente necesario», hasta la noción de la democracia como una forma de gobierno «inherentemente justa») a partir de reclamos de una supuesta *verdad natural* que las hace pretendidamente *incuestionables*. El discurso dominante, desde luego, siempre toma como principio el que sus fundamentos son incuestionables por estar en acuerdo con la «razón», o la «justicia», o incluso la *verdad divina*. La imposición de un modo de pensar, a partir de la idea de que ese modo se apoya en la «*verdad*», es la prerrogativa del discurso dominante, y finalmente no hace mayor diferencia si este discurso domina desde el lenguaje de la religión, de la filosofía o de la ciencia moderna. Todos estos lenguajes están atrapados en su propio medio distorsionador, pues finalmente todos son producto de su sociedad y de los intereses creados desde las estructuras originales de dominio y poder.

Pero, entonces, ¿no hay un discurso legítimo que retrate fielmente la realidad del mundo, y que, por tanto, sea un discurso fundamentalmente verdadero? Bien, precisamente Marx se encontraba en este punto de la reflexión, pero no la llevó a su conclusión natural. Su análisis de la enajenación, en el que se mueve el sentido de muchos de nuestros conceptos fundamentales, así como el del condicionamiento que necesariamente dirige nuestro lenguaje cada vez que pretende ser «objetivo», y su descubrimiento de las relaciones originarias entre el discurso dominante y los intereses creados y defendidos por la clase dominante que inició ese discurso, lo llevaron a darse cuenta de que no puede existir una visión «pura» del mundo, libre de las distorsiones y prejuicios que, necesariamente, forman parte del marco conceptual desde el que parte cualquier descripción del mundo. No hay manera de alcanzar una supuesta «*verdad*» del mundo, independiente a nuestra propia interpretación del mundo, y por tanto no hay discursos *esencialmente verdaderos*. ¿Qué cosa es la *verdad*? Lo que el discurso dominante y el consenso general de una época dada, determinen como tal. ¿Qué cosa es lo *verdadero*? Aquello que cualquiera pueda imponer por medio del convencimiento de los demás. El discurso verdadero no es sino lo que se acepta usualmente como «*verdadero*», y ello depende, principalmente, de que sea impuesto como tal desde el dominio y control de aquellos que en una sociedad pueden dominar y controlar a los otros. Marx podía observar esto, pero eso no evitaba que su propio discurso abundara en afirmaciones sobre la *verdad* o la *falsedad* de tal o cual idea.

Treinta años después de que Marx iniciara estas reflexiones, Nietzsche fue aún más lejos al afirmar, en uno de sus aforismos más conocidos: «*No hay hechos, sino sólo interpretaciones. Todas las cosas están sujetas a interpretación. Cuál interpretación prevalece en una época dada es una función del poder, no de la verdad*». Desde luego, para Nietzsche sus propias reflexiones lo llevaban al punto ineludible de aceptar que, de ser correcta su afirmación, entonces ésta no era sino otra interpretación más. En consecuencia, Nietzsche abandonó toda pretensión de teorizar sobre el mundo, o de señalar un camino hacía la «correcta» comprensión de las cosas. Su solución filosófica, en mi opinión, fue la de explorar el lenguaje de la metáfora, el de exponer el sentido de una *verdad poética*, no teórica ni descriptiva, y moverse siempre en la construcción autocreadora y vitalista. En el siglo XX, Wittgenstein también observó, desde

un camino distinto, que *hacer una teoría* para explicar el mundo era un camino muerto, filosóficamente hablando. La crítica en contra de los engaños del lenguaje y de los discursos «verdaderos» no puede ser expresada, a su vez, desde una teoría que se presente a sí misma como *verdadera*. Es aquí donde se encuentra la debilidad de la posición marxista y de su crítica social.

Desde luego, Marx no pretende quedarse únicamente en la teoría y, a diferencia de Nietzsche o Wittgenstein, sus preocupaciones filosóficas sólo son un primer paso hacía un sentido más amplio de humanismo, que tiene mucho de redentor. Como Espartaco, Marx sueña con liberar a los esclavos, y su crítica filosófica no pierde de vista ese fin. Marx era capaz de encontrar todos los puntos débiles en las posiciones «progresistas» asumidas usualmente por los positivistas, pero no por ello dejaba de tener fe él mismo en la necesidad del progreso. Del mismo modo podía entender el condicionamiento inevitable de todo discurso social, incluido el de la ciencia, pero eso no le hacía desistir de basar la superioridad asumida de su propio discurso en una pretendida veracidad científica. El gran mérito de Marx y Engels, sin duda, es el de haber entendido que las ideas no tienen vida propia, independiente de su contexto humano y particular, y que siempre arraigan un sentido propio sólo a partir de una realidad concreta que subyace en ellas, pero que ellas no pueden referir directamente en su propio discurso: «N*o es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*». Pero puesto que «la vida» no es un mero referente del que podamos limpiamente deducir un sentido para nuestras propias ideas sin pasar por el condicionamiento histórico-social que afecta nuestro discurso, ¿cómo podríamos entender las limitaciones del discurso en el que estamos sumergidos? Sólo saliéndonos de ese discurso, habría respondido Marx, y analizándolo desde fuera. Pero, ¿realmente es posible hacer eso?, ¿lo hizo Marx?

Sin duda, no podemos exigirle a Marx que anticipara el camino que tomaría la filosofía posterior a partir del giro lingüístico y, ciertamente, cuando él habla de «discurso» o «lenguaje» parece a veces que lo hiciera como si fueran sinónimos, y que considerara que es factible «salirse del lenguaje» para emprender su crítica en relación con una verdad extralingüística del mundo. Marx, después de todo, tenía una noción decimonónica del lenguaje, y su crítica contra el *objetivismo* de la descripción materialista del mundo sólo podía llegar hasta cierto punto. Marx no llegó a tomar en cuenta el papel que juega nuestra dimensión lingüística en la comprensión fundamental de nuestra propia realidad (o, como dirían los heideggerianos, nuestro *ser en el mundo*), sino sólo el carácter condicionante que las circunstancias particulares de nuestra sociedad tienen en un tipo particular de lenguaje, que constituye el discurso dominante y que determina, en buena medida, nuestra forma de pensar sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Pero asumió, sin ningún problema, que su propio discurso podía salirse de los engaños, asumidos o deliberados, que propiciaba el discurso dominante, y reflejar apropiadamente el mundo social que analizaba desde fuera del discurso «oficial» de los detentadores del poder. Sin duda tuvo éxito en lo primero; esto es, en romper con el engaño particular que supone la enajenación del lenguaje dominante. Pero (y aquí retomo mi pregunta inicial), ¿cómo podía saber Marx que su propia visión «se

ajustaba a la realidad del mundo» en una mejor o más completa forma que la del discurso dominante que rechazaba, o para el caso, que la de cualquier otro discurso?, ¿por qué no llegó Marx a la misma postura autocrítica de Nietzsche o de Wittgenstein para rechazar *toda* teorización que se asuma a sí misma desde una posición normativa y pretendidamente conocedora de *la verdad* del mundo?

Creo que, sencillamente, la necesidad que sentía Marx de pasar de lo teórico a la práctica, y de hacer efectivo un cambio social en beneficio de los oprimidos, le obligaba a hacer a un lado toda duda sobre las limitaciones o contradicciones en su propia crítica contra el sistema. Como ya he señalado antes, en ningún momento pretendió Marx que su teoría, o su modelo descriptivo de la sociedad, fuera infalible científicamente o irrefutable filosóficamente; sin embargo sí es claro que él pensaba que tenía la *razón*, en un sentido de certeza moral y no tanto lógica. Pero en Marx la certeza moral y la seguridad intelectual parecen inseparables, y por ello jamás tiene reparos en calificar de *falsas* a todas las posturas contrarias a la suya. Su crítica a la ideología imperante en su propia época tiene una obvia pretensión de constituirse, a sí misma, como una reflexión intelectual emancipadora que puede liberar a la sociedad de sus propios errores interpretativos, y además, puesto que presupone su propio conocimiento, se toma a sí misma como un saber científicamente fundamentado. Es aquí, entonces, donde la crítica marxista asume una posición aparentemente privilegiada desde donde atacar los fundamentos de aquello que critica. Al afirmar *saber con toda seguridad* que las condiciones fácticas de la sociedad sólo permiten una visión deformada y equívoca de la misma sociedad, necesariamente se pone a sí misma en el papel de estar en posesión de un conocimiento con mayor alcance que el permitido por el condicionamiento social, que le otorga la capacidad de *saber* en qué consiste una visión *no* deformada y correcta de la sociedad.

Su fundamentación teórica (y aquí es irrelevante qué tanta capacidad autocorrectiva tuviera la teoría para ajustar sus ideas en particularidades de índole práctica) se justifica ante sí misma desde la noción incuestionable de estar en posesión de la *verdad*, entendiendo a ésta no en un sentido metafísico o sobrenatural (como sería la noción de «verdad» del discurso dominante que, justamente, es desenmascarada por Marx), sino como un *saber previo* que rebasa el ámbito particular del momento histórico en el que se desarrolla la discusión filosófica contemporánea a Marx, y que le permite a él saber, con precisión, que sus propios postulados y conclusiones son correctos y, desde luego, superiores a todos los otros discursos «deformados» por las circunstancias sociales. Esta pretendida *superioridad* del discurso marxista, sin embargo, no puede tener (si hemos de ser congruentes con la idea de que no hay saberes *ahistóricos* que escapen a sus propias circunstancias particulares) otro fundamento, aparte de su propia convicción de ser superior. Marx y Engels no estaban más cerca de la «verdad» que cualquier otro pensador en cualquier otra época.

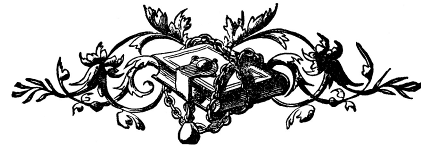
De la anterior crítica a la posición «privilegiada» que adopta Marx al considerar su propio papel como desencubridor de los *verdaderos* mecanismos que mueven a los hombres y a su mundo, puede pasarse a un segundo cuestionamiento: ¿por qué es *necesaria* la

revolución? Marx, desde luego, no desarrolla su elaborada crítica contra la distorsión del discurso dominante como una manera de establecer un nuevo principio filosófico, sino como un intento –fundamentado filosóficamente, pero motivado moralmente por la necesidad de la *denuncia* contra la injusticia– de construir una plataforma teórica que posibilite la acción revolucionaria y, a través de ésta, el cambio de las condiciones concretas de vida en la sociedad. No obstante, este cambio no está limitado al ámbito de una lucha política particular, en un país y tiempo específicos, sino que tiene una ambición universal que, teóricamente, se presenta como un nuevo estadio en la evolución social del hombre, que llevará a la humanidad entera por el camino del progreso hacia un futuro bienestar social, *superior* a las formas de organización de las sociedades actuales (¡de nuevo, los ecos del positivismo!).

La revolución, por tanto, se presenta como una consecuencia *necesaria* del alcance universal de la teoría. Pero, en principio, toda denuncia contra un sistema injusto se desarrolla siempre a partir de las particularidades concretas de ese sistema, y no con base en abstracciones. La metodología cientificista del propio Marx apoya esta noción. La «necesidad» del cambio surge, precisamente, de la idea de que el estado de injusticia no puede sostenerse indefinidamente sin provocar algún tipo de reacción. Así pues, si toda explicación que pretenda responder a la pregunta ¿por qué es necesaria la revolución? se hace siempre desde circunstancias necesariamente *particulares*, ¿cómo aceptar las explicaciones cuando éstas se justifican desde una supuesta «necesidad universal» que vale para todo tiempo y lugar? La «*universalidad*» detrás de la justificación contradice la particularidad desde la que se formula esa justificación. En realidad no hay manera de imponer un criterio de «necesidad» por encima de las circunstancias particulares del propio discurso y de la contingencia que ha derivado en esas circunstancias, y por tanto no es posible responder porqué es *necesaria* la revolución sin caer de inmediato en la tentación de recurrir a la metafísica.

4. Conclusión

En realidad, no hay ninguna. La teoría marxista continúa siendo un venero abierto a todo tipo de posibilidades de desarrollo. Mi propia opinión es que logra superar las limitaciones del positivismo y distanciarse teóricamente de sus carencias más obvias (el objetivismo ingenuo, sobre todo). Pero, al final, no logra escapar de varias de las críticas (sobre todo antimetafísicas) que se le pueden hacer al positivismo dogmático decimonónico. Esto, desde luego, no la invalida en ninguna aplicación concreta en la práctica, ni la disminuye como concepción teórica de la sociedad. Pero, filosóficamente, sí crea una barrera de *sentido* con respecto de los caminos que siguió el discurso filosófico en el último siglo, barrera que es difícil de superar.



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Jorge Roaro
Cargo o Puesto: Investigador Becario [PIF]
Afiliación y Dirección Institucional: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética
Universidad de Salamanca
Edificio F.E.S., Campus Miguel de Unamuno
37007 Salamanca, España
Grado Académico : Doctorando en Filosofía [≈PhD Candidate]
Afiliación Institucional: Universidad de Salamanca
Email: jorge.roaro@gmail.com

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: Marxismo y Positivismo
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 63-76
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: boletin@disputatio.eu
web site: www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Re-edición
Reeditado de Estudios de Filosofía Política, Ética y Epistemología
Arellano Rodriguez & González de Luna (coords.)
UAQ, Querétaro, 2011, pp. 39-57
Licencia: CC BY: $ = 3.0 Unported.
Con permiso del autor
Separata: No
ISBN: No

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, Vol.1 No. 1, Jun. 2012, pp. 79-94
www.disputatio.eu | ISSN: 2254-0601 | Salamanca-Madrid

Consideraciones en torno a la estructura ontológica existencial de la muerte en Martin Heidegger

Considerations on the ontological existential structure of death in Martin Heidegger

Elsa González Moscoso

Recibido: *01-Enero-2012* | Aceptado: *29-Marzo-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

Resumen: La pretensión del presente texto es el de dar cuenta de la concepción heideggeriana de la muerte a partir de las consideraciones de *El Ser y el Tiempo*. Para tal propósito se describe y desarrolla brevemente algunos elementos centrales tales como la idea de la muerte como fenómeno de la vida y no su simple terminación; la explicación de la muerte como posibilidad o un "aún no"; la proyección existenciaria de la propia muerte; la libertad de la muerte como abrirse a ella y la existencia auténtica. Todos estos elementos gravitando alrededor del concepto ontológico-existenciario de la muerte.
Palabras clave: Muerte · *Dasein* · *Sorge* · Existencia Auténtinca · Ontología

Abstract: The aim of the present writing is to offer an account of the heideggerian conception of death from the considerations of *Being and Time*. For that purpose, this paper briefly describes and develops some central elements such as the idea of death as a phenomenon collateral to life and not its simple ending; the explanation of death as a possibility or a "not yet"; the existentialist projection of the own death; the freedom of death as an opening to it and to the true existence. All of these elements gravitating around the ontological-existential concept of death.
Key words: Death · *Dasein* · *Sorge* · True Existence · Ontology

E. González Moscoso (✉)
Universidad de Cuenca, Ecuador
email: elsa.gonzalez@ucuenca.edu.ec

ARTÍCULO

Consideraciones en torno a la estructura ontológica existencial de la muerte en Martin Heidegger

Elsa González Moscoso

LA FILOSOFÍA DESDE SUS COMIENZOS y de muy diversos modos se ha planteado el hecho de la muerte como problema fundamental, sin embargo, no es sino hasta los planteamientos del pensamiento contemporáneo cuando la pregunta por la muerte, que ya ha dejado de ser una preocupación por la posibilidad de tránsito o paso, se torna en un problema que se revela con toda su fuerza; la muerte se muestra como tal o como una reflexión sobre la finitud de la temporalidad humana.

La reflexión filosófica sobre nuestra condición de finitud y de contingencia, o lo que es lo mismo, sobre el hecho de nuestro evidente carácter mortal –dado que, efectivamente, ser real significa de suyo, ser mortal–, muestra una preocupación profunda por intentar comprender, no precisamente el hecho físico y biológico de la muerte, sino su carácter antológico, especialmente en las direcciones filosóficas existencialistas, para las que la muerte o el hecho mismo del morir humano adquiere plena significación más allá de la cesación. La muerte ya no es un mero suceso de la vida, sino su misma determinación esencial.

De hecho, la relación entre la vida y la muerte no es de ningún modo un asunto obvio ni exento de serias dificultades. La reflexión filosófica en este sentido, sin desconocer que la muerte es un fenómeno natural y también social, se ciñe a la noción de la muerte como noción filosófica y no solamente como un fenómeno humano. La filosofía contemporánea ha insistido en la preocupación de la muerte como una condición decisiva de la existencia humana y en cuanto tal, nos afecta; de tal modo que la noción de la muerte, más allá de ser considerada como la mera cesación, es entendida y pensada como la muerte propia, el morir de cada quien y en este sentido es de suyo intransferible, irrebasable, irreductible, cierta y singular.

La consideración de la muerte propia, responde a la apropiación humana de la muerte, niega por tanto la absoluta exterioridad de la muerte respecto de la vida, o diríamos, mira la posibilidad de formas de interiorización humana de la muerte. Esta reflexión filosófica sobre la muerte tiende hacia la revalorización profunda de la vida como determinación fundamental de lo real. Se trata de pensar entonces la muerte como un fenómeno propio, inmanente a la vida, nada contrario u opuesto a ella, sino como especie de propiedad de la vida misma.

Hablar de la muerte propia como de una soledad metafísica en el morir, a decir de Ferrater Mora, no es «hacer del hombre una mónada absolutamente impenetrable e incomunicable; es poner de relieve que, al personalizarse máximamente, el hombre

usufructúa asimismo una máxima dosis de “muerte personal”».[1] Y es que la muerte no es simplemente la terminación de la vida del individuo, sino su misma revelación y realización.

> «Y si en la auto-realización y autor-revelación de la persona humana puede descubrirse su ser[2] en cuanto ser libre, cabrá decir que la muerte de cada cual es lo que más lo acerca a la libertad.»

Heidegger dirá que:

> «En el morir se muestra que la muerte está constituida antológicamente por el “ser en cada caso[3] mío” y la existencia. El morir no es un hecho dado, sino un fenómeno que hay que comprender existenciariamente. . . »

No interesa por tanto a Heidegger la muerte como un acontecimiento terminal, sino la muerte como una estructura de la existencia humana. Por tanto, interesa a Heidegger un análisis antológico o análisis existenciario como él lo denomina y no un análisis óntico de la muerte.[4] Solo a partir de una comprensión antológico-existencial se muestra o revela la muerte como una estructura del ser del hombre, o su estructura existencial de ser para la muerte.

En la tarea de comprender ontológica y existenciariamente la muerte, hemos de considerar al ser de la existencia como momentáneo, extendiéndose entre las dimensiones temporales del pasado, del presente y futuro; en esta medida, los conceptos de muerte y finitud deben ser pensados en el ámbito de la temporalidad, dado que, según Heidegger, la temporalidad constituye el núcleo más íntimo del hombre, o aquello que determina la finitud como finita. Heidegger entiende el tiempo como un constitutivo de la existencia humana, poniéndolo en relación interna con nuestra existencia.

Efectivamente, en *El Ser y el Tiempo* (1927) el análisis de la temporalidad se presenta en primer lugar, como explanación del ser-en el mundo; sin embargo, el *Dasein* o ser ahí en su trascendencia no realiza su vinculación con el mundo de modo estático o como a través de una serie de ahoras, esta forma de vinculación corresponde a la concepción vulgar de tiempo derivado de nuestro trato cotidiano con las cosas: sin principio ni fin, infinito, irreversible y que pasa sin cesar.[5]

El ser-en-el-mundo y el mundo mismo son afectados por la temporalidad; empero, el *Dasein* o ser ahí antes que nada es un ser «arrojado» en el mundo, como fuera de sí, salido de sí, delante de sí ante sus posibilidades, dado que el *Dasein* o ser ahí es siempre, como

1. Ferrater Mora. J. 1967: p.447
2. Ferrater Mora. J. 1967: p.450
3. Heidegger, M. 1988: p.262
4. El análisis existencial propuesto por Heidegger no pretende dirigirse a la determinación de un particular asunto o esencia, sino al modo anterior a cualquier forma concreta de existencia. Se entiende los existenciarios como estructuras más bien formales, en este sentido pretenden dar cuenta de algo previo.
5. Heidegger (1988: p.380) resume su idea del tiempo del siguiente modo: «El tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la cura. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporacía originalmente desde el advenir. El tiempo es finito».

veremos, un poder ser. El ser ahí, en su autenticidad, o lo que es lo mismo, cuando deja de concebirse como una cosa entre las cosas, se adelanta siempre a sí mismo como proyecto o como cuidado (*Sorge*). El sentido del ser-ahí como cuidado es la temporalidad, lo que significa que el hombre es el ser del cuidado dado que es un ser temporal, es decir, finito.

En la concepción heideggeriana del tiempo, el presente ya no es un momento privilegiado; solo a partir de la significación del tiempo como unidad de los tres momentos, pasado, presente y futuro, se comprende como horizonte desde el cual aprehendemos el ser. Todo es temporal, la existencia misma es temporal. De tal modo que el tiempo no es un ente, tal como percibe la concepción vulgar, sino es la expresión misma del hecho de existir, porque existir es temporalizarse. Por otro lado, habrá que advertir que la temporalidad no se resuelve en la intencionalidad de la conciencia, como en el caso de Husserl, sino que, constituye la estructura misma del ser-en-el-mundo.

En *El Ser y el Tiempo*, el análisis de la existencia se convierte en punto de partida y de inserción permanente de la cuestión del ser, en cuanto esta debe ser comprendida como ser-ahí. Alberto Constante recuerda que lo importante, «...es ver en la existencia del ahí (del ser) y en esto precisamente consistiría el giro del pensamiento heideggeriano, es decir, la inversión de la perspectiva: Tiempo y ser, "retorno" desde el horizonte del tiempo al ser, pues más que de un giro del pensamiento, es a la "cosa misma"».[6] No está de más recordar que Heideggger no preguntaba por el ser desde el ángulo de la subjetividad, tampoco planteaba un problema antropológico; la realidad humana se concebía desde el problema del ser. Era el ser mismo, que desde su dimensión temporal afectaba al *Dasein*, planteando el problema fuera de la relación sujeto objeto, propia de la metafísica tradicional.

Es precisamente desde la dimensión temporal del ser ahí, en la perspectiva planteada, desde la que deberemos partir para comprender el fin del ser-en-el-mundo, esto es, la muerte. El análisis del el ser-ahí y la temporalidad, Heidegger lo aborda en la segunda sección de *El ser y el tiempo*, que intentaremos considerar. Es entonces, desde la necesidad de una perspectiva antológica y existenciaria, y no subjetiva ni antropológica, desde donde Heidegger podrá hacer del hombre como ser-para-la muerte el elemento privilegiado de aquello que él llama la existencia autentica.

La analítica de la existencia del *Dasein* o ser ahí, a partir de la descripción de sus estructuras íntimas, hace patente en qué consiste el ser del ente en cuyo «ser le va este su ser»; resolverse a ir al encuentro de la muerte de una manera autentica hace posible vivir el tiempo futuro para ser en el presente; lo que va siendo es lo que con conciencia auténtica, con el «estado de resuelto», se ha sido en el pasado, de modo que el futuro surge del pasado, del mismo modo que el pasado sólo es auténtico en vista de un futuro comprendido; el ser ahí, vive en el presente como ser tendido entre el pasado y el futuro, pero con conciencia o comprensión, –no precisamente intelectual– de su finitud, de su facticidad, de su angustia y de su «ser para la muerte». En esto precisamente consiste la temporalidad e historicidad del ser humano. El ser ahí vive en el tiempo y en la historia, no porque se encuentre sumido

6. Constante, A. 1986: p.101

en ellos, sino que el ser ahí es histórico y temporal, porque tiempo e historia surgen de su mismo ser. Así, se es auténticamente o se tiene una existencia autentica cuando se es de modo finito o se asume comprensivamente como tal; la existencia auténtica es entonces la finita

La muerte, como fenómeno del ser ahí, como fin del ser-en-el-mundo, como un fin propio del «poder ser» del ser ahí, cuyo sentido original es la temporalidad, requiere, entonces de una analítica existenciaria, «Esta exégesis lleva a ver que un "poder ser" propio del "ser ahí" reside en el "querer tener conciencia moral". Más esta posibilidad existencial tiende, de acuerdo con el sentido de su ser, a definirse existencialmente por el "ser relativamente a la muerte"».[7] Ser relativamente a la muerte dado que es en la forma de ser del ser ahí como su posibilidad más propia de su poder ser. Siendo la muerte un fenómeno del ser ahí, como fin del ser-en-el-mundo inherente al «poder ser» propio del ser ahí, el morir resulta ser una experiencia absolutamente propia e intransferible. Como ha dicho Heidegger:

> «Nadie puede tomarle a otro su morir».[8]

O lo que es lo mismo, nadie "muere en cabeza ajena"; resulta ser una experiencia tan singularmente propia que es imposible realmente, aprender de la muerte de los demás; ni siquiera logramos tener una vaga intuición que pueda orientarnos. La muerte es siempre la propia muerte; en palabras de Heidegger:

> «el morir es algo que cada "ser-ahí" tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es,[9] en la medida en que "es" esencialmente en cada caso mía».
>
> «La muerte se desemboza sin duda como una pérdida, pero más bien como una perdida que[10] experimentan los supervivientes. En el padecer la pérdida no se hace accesible la pérdida misma del ser que "padece" la muerte. No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a "asistir" a él».

Aunque efectivamente tengamos contacto con la muerte a partir de la muerte de los demás, o ésta por alguna razón nos resulte cercana y cotidiana, sin embargo, nunca estamos del todo preparados y reaccionamos siempre con angustia ante tal evento. Este tipo de angustia que es existencial, tanto para Heidegger como para Sartre, no consiste en el miedo o el temor frente a la posibilidad de la muerte, sino en el sentimiento nuestro frente a la captación de la nada que soy. En el momento de la angustia queda al descubierto la nada de la caída, se revela la nada de la facticidad y la nada de la existencia. Por esto mismo, la angustia es capaz de revelar la posibilidad de la propia muerte.

7. Heidegger. M. 1988: p. 256
8. Heidegger. M. 1988: p.262
9. Heidegger. M. 1988: p.262
10. Heidegger. M. 1988: p.261

> «La angustia ante la muerte es "ante" el "poder ser" más peculiar, irreverente e irrebasable. El[11] "ante que" de esta angustia es el "ser en el mundo" mismo. El "por qué" de esta angustia es el "poder ser" del "ser ahí" absolutamente. Este no es un sentimiento cualquiera y accidental de "debilidad" del individuo, sino en cuanto fundamental encontrarse del "ser ahí", el "estado de abierto" de que el "ser ahí" existe como yecto "ser relativamente a su fin"».

Filosóficamente, no hay más nada, que la nada de la muerte que nos lleva a dejar de estar en el mundo de manera irremediable, esto es, la «finalización del ser ahí» o el «finar del ser ahí».[12] Sin embargo, el finar[13] del ser-ahí no quiere decir que el ser ahí ha llegado finalmente a su realización o a la plenitud, por la evidente razón de que el ser-ahí, mientras es, es siempre un «aún no», es decir, tiene que llegar a ser lo que aún no es, esto es, que el ser-ahí es mientras es, ya su «aún no», de tal modo que es, al mismo tiempo su fin; sin embargo, este «aún no», no es lo que falta y deberá completarse en algún momento, no es tampoco al modo de una suma de fragmentos que tiende paulatinamente a completarse o a convertirse en real hasta el desaparecer del «aún no»[14]. Teniendo el ser ahí un carácter distinto de los demás seres intramundanos, siendo imposible clasificarlo y categorizarlo como se hace con los demás entes, el aún no, posee más bien el sentido de una «inminencia» de un poder ser que pertenece al ser-ahí, que en realidad es él mismo; el «aún no» pertenece al ser ahí antes de que este sea real. El «aún no» solo puede ser aniquilado cuando el ser ahí ya no es más o ya no es más un poder ser y esto ocurre únicamente con la muerte.

En el parágrafo 48 de *El Ser y el Tiempo*, titulado «Lo que falta, el fin y la totalidad», Heidegger se propone explicar algunas variantes o formas regionales del fin y la totalidad, como determinaciones antológicas, siguiendo la necesidad del itinerario de la pregunta por el Ser. Fin y totalidad, frente a la estructura existenciaria del ser ahí, resultan ser ontológicamente inadecuados, de tal modo que habrá que tratarlos como existenciarios, significa exponer el sentido existenciario del llegar al fin del ser ahí, y mostrar como ese final constituye un ser total del ente que existe, es decir, la muerte como posible le pertenece al *Dasein*, ello garantizaría según Heidegger, la posibilidad de una exégesis antológica de la muerte.

En el parágrafo mencionado, Heidegger explica el aún no o la forma en que la muerte le falta al *Dasein* o ser ahí, mostrando que ese faltar se afinca en un pertenecer. En este pertenecer la muerte se muestra como una estructura inmanente a la vida. En la perspectiva de dejar ver o mostrar a la muerte como un existenciario y su apropiación humana, Heidegger expone la determinación de la muerte como ese faltar o aún no fundado en un

11. Heidegger. M. 1988: p.274
12. El morir desde el concepto biológico-fisiológico médico o de «exitus», no coincide con el concepto filosófico ontológico de «finalizar».
13. «finar» en el sentido de cesar. Podría tener algunas variantes ontológicas. cfr. Heidegger. M. 1988: pp.267-268
14. Para explicar el sentido de la muerte como posibilidad, y su determinación como aún no, fundado en un pertenecer, Heidegger acude a tres analogías: la *deuda*, la *luna* y la *fruta*. Estos ejemplos quieren mostrar la modalidad en la que puede afirmarse que la muerte que como posibilidad, le pertenece al *Dasein*. cfr. Heidegger. M. 1988: § 48, pp.266-268

pertenecer; sin embargo, esta no es una condición exclusiva de la muerte sino una condición que caracteriza al ser ahí en cuanto tal.

Al ser ahí, como poder ser, siempre le falta un algo que aún no se ha hecho real, lo que significa un constante estado de inconclusión que es propio de la constitución fundamental del ser ahí. Entendemos entonces que la existencia como tal no es algo concluso, sino que es y está permanentemente abierta a posibilidades, lo que significa que siempre falta algo en el poder ser. Heidegger dirá que «La muerte es un modo de ser que el «ser ahí» toma sobre sí tan pronto como es»[15], desde el momento en que llegamos al mundo, la muerte es pues ya su condición. Y es que el *Dasein* o ser-ahí como existencia es siempre un poder ser; el ser del hombre consiste efectivamente en un estar referido a posibilidades en su existir concreto en un mundo de cosas y de otras personas, es decir, es un ser- en -el -mundo. Siendo el *Dasein* o ser ahí siempre un poder ser como posibilidad y no una simple presencia al modo de los entes, el estar muerto no es más que uno de sus modos de ser. En otras palabras, la muerte es una posibilidad existenciaria, un elemento que constituye –y no de modo accidental– el actual ser del ser ahí entendido como proyecto.

La muerte como una posibilidad existenciaria extrema o la determinación de la muerte como una posibilidad, después de la cual ya no es posible otra posibilidad, se establece precisamente en la exégesis del ser posible. La muerte de algún modo pertenece al ámbito del aún no, no como una pura posibilidad simplemente terminal, sino como un poder ser que determina al *Dasein* o ser ahí tan pronto como es. La muerte como posibilidad le pertenece al *Dasein*, pero además la posibilidad de la muerte es inminente. Heidegger expresa esta idea del siguiente modo:

> «"El haber llegado al fin" quiere decir existenciariamente: "ser relativamente al fin". El extremo[16] "aún no" tiene el carácter de algo relativamente a lo cual se conduce el "ser ahí". El fin es inminente para el "ser ahí". La muerte no es algo que aún no es "ante los ojos", no es "lo que falta" últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una "inminencia"».

El ser ahí como siendo siempre un poder ser como posibilidad, significa pues, que la posibilidad del ser ahí es lo que posibilita todas las posibilidades en tanto que sus posibilidades. Por otra parte, decir que el ser ahí es un poder ser es afirmar que el ser ahí es ser- posible. La noción de posibilidad en Heidegger, ciertamente no encajan con los modelos cotidianos que piensan la posibilidad como un suceso que se presume se llevará a cabo, o cuando decimos que algo es posible cuando no es real ni tampoco necesario; por el contrario, aunque las posibilidades son un aún-no, estas forman y constituyen el ser ahí, no de forma accidental sino constitutiva. La verdadera manera en la que el ser ahí existe, es precisamente proyectando posibilidades. Por lo mismo, la muerte como posibilidad no significa un mero faltar que deberá realizarse en algún momento, sino como una posibilidad siempre presente y siempre inminente. El ser del ser ahí puede comprender su propio ser

15. Heidegger. M. 1988: p.268
16. Heidegger. M. 1988: p.273

que es el poder ser. La comprensión del ser ahí está abierta a las posibilidades que residen en él mismo, incluida su más radical posibilidad que es la muerte. La comprensión del ser ahí arroja las posibilidades ante él, delante o fuera de él, es decir, que la comprensión proyecta posibilidades como posibilidades y no posibilidades particulares o concretas; la comprensión abre aquello de lo que es capaz el ser del ser ahí como poder ser. Hemos de apuntar que la noción de comprensión referida por Heidegger, no equivale al de conocimiento intelectual, connota más bien un poder hacer frente a una cosa; en el sentido descrito, el ser ahí no comprende una cosa particular, sino su propio ser como poder ser. El ser ahí como existencia es aquel ser que posibilita que el ser este presente y pueda además, comprender su propio ser, y ser interpretado, no en el sentido de una cosa particular, sino como un poder ser; este poder ser es como una especie de lugar en el que se manifiesta y despliega sus posibilidades. El ser ahí se despliega en el absurdo de lo dado, es decir, en un lugar preexistente en el cual se proyecta más allá de si mismo realizándose como proyecto, esto es, que no es todavía lo que tiene que ser y a de dejar de ser lo que ahora no es; por esto el hombre es anticipación de sí mismo dado que es un ser-en-el-mundo.

Arrojados en el mundo, que es nuestro espacio y posibilidad de realización, nuestra existencia, como preocupación surgida de la angustia, se ve proyectada a un mundo en el que tenemos que ser a nuestro pesar, dado que provenimos de la nada y nos realizamos como proyecto que se encamina hacia la muerte, da tal modo que la angustia es constitutiva del ser ahí como condición de ser caído.

El hombre es un ser inconcluso, siempre en proyecto incompleto que debe asumir la muerte como su fin radical. No nos queda otro camino que hacernos responsables de nuestra propia vida y asumir la propia muerte; la existencia autentica exige pues, reconocer que somos un ser para la muerte, una verdadera vía de acceso a la libertad. El poder ser que es el hombre estaría de tal modo condicionado por su irremediable facticidad.

Si existe una posibilidad certera entre todas las posibilidades, esta es la de la muerte; que en su sentido propio, no es otra cosa que un fenómeno de la vida; diríamos entonces que para morir lo único que hace falta es estar vivo. Esta idea nos conduce a una serie de interpretaciones, sin embargo para Heidegger, todas las reflexiones sobre la muerte están situadas sobre la interpretación existencial, de tal modo que, una tipología del morir nos dice más sobre el vivir del muriente que sobre el morir mismo. No podemos por tanto, de una manera justificada y segura, saber que hay después de la muerte, sino solamente cuando ha sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica, es decir, que la clave de la muerte como problema estaría en descifrar la estructura ontológica de la muerte.

> «El hecho de que en un análisis existenciario de la muerte resuenen posibilidades existenciales[17] del "ser relativamente a la muerte" radica en la esencia de toda investigación ontológica... Los problemas existenciarios apuntan únicamente a poner de manifiesto la estructura ontológica del "ser relativamente al fin" del "ser ahí"».

17. Heidegger. M. 1988: pp.271-272

Ahora bien, ¿Cómo es posible que logremos descifrar la estructura ontológica-existenciaria de la muerte, como pretende Heidegger?

En primer lugar, esto es posible para Heidegger, si se parte de los caracteres fundamentales del ser del *Dasein*, ser ahí o ser-en-el mundo, que muestra una existencia que se anticipa así mismo, que al mismo tiempo es facticidad en tanto es en en-el-mundo, y que además es caída en la medida en que se encuentra siempre en medio de los entes, y en este estar se mantiene y distrae. Desde el punto de vista existencial, la posibilidad existencial de la muerte se instituye en el carácter abierto del *Dasein* o ser ahí que es siempre comprensión del ser y especialmente de su ser propio como anticipación de sí.

En segundo lugar, es posible descifrar la estructura ontológica de la muerte, si se comprende que el *Dasein* o ser ahí como ser- en- el- mundo, como arrojado en el mundo, existe siempre en la posibilidad de la muerte, aunque esta posibilidad no se haga patente de manera constante, ni se tenga de ella un conocimiento teórico. Por otra parte, la muerte solo se hace patente en la tonalidad de la angustia, que no es precisamente el miedo a morir, sino como dice Heidegger, la angustia es esa disposición afectiva fundamental del ser ahí, o la apertura al hecho de que el ser ahí existe como un arrojado estar vuelto hacia su muerte, lo que significa que, aunque no quisiéramos ocuparnos del tema de la muerte o lo eludamos, no elimina el hecho de estar vuelto hacia la muerte que es en sí mismo, una estructura universal del *Dasein*.

Frente a la posibilidad de la muerte, y dejando de lado cualquier perspectiva religiosa, no hay otra forma de respuesta que la aceptación lúcida; la asunción serena del hecho, o la decisión anticipadora de la propia muerte, en el decir heideggeriano. Eludir el tema de la muerte, o el intento de huida es propio del estado de caído del *Dasein* o ser ahí, que en este estado de vida cotidiano o modo de temporalidad, en su forma de caído se encuentra entretenido, distraído ocupado entre los demás seres intramundanos, de manera que no enfrenta la posibilidad de la muerte.

Pero, ¿qué entiende Heidegger concretamente por la posibilidad de la muerte, y en que consiste esta posibilidad? En palabras de Heidegger:

> «La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el "ser ahí" mismo (*Dasein*). Con la muerte es inminente para el "ser ahí" él mismo en su "poder ser" más peculiar. En esta posibilidad le va al "ser ahí" su "ser en el mundo" absolutamente. Su muerte es la posibilidad del "ya no poder ser ahí". Cuando para el "ser ahí" es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido plenamente a su" poder ser" más peculiar... Esta posibilidad más peculiar e "irreverente" es al par la extrema. En cuanto "poder ser" no puede el "ser ahí" rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del "ser ahí". Así se desemboza (revela) la muerte como la posibilidad más peculiar, irreverente e irrebasable. En cuanto tal es una señalada inminencia. Su posibilidad existenciaria se funda en que el "ser ahí" es abierto esencialmente para sí mismo, y lo es en el modo del "pre-ser-ser". Este elemento estructural de la cura tiene en el "ser relativamente a la muerte" su más original

> concreción. El "ser relativamente al fin" se hace un fenómeno más claro en cuanto "ser relativamente a la señalada posibilidad (eminente) del 'ser ahí' " que acabamos de caracterizar».[18]

De todas las posibilidades de existencia, es la muerte, para Heidegger, aquella incondicionada, insuperable y por lo tanto la más propia, dada su inminencia y su ineludibilidad, no hay escape posible, tarde o temprano llegará hagamos lo que hagamos, es efectivamente, inherente al ser-en-el-mundo Por lo tanto, la muerte como la posibilidad más propia del ser ahí, no está sujeta a ninguna condición, es decir, no es respecto a ninguna otra posibilidad, y es por tanto, imposible superarla.

La posibilidad más propia de la muerte lo es en tanto que el *Dasein* o ser ahí, está siempre anticipándose así mismo, estando además en estado de abierto siempre para sí mismo en tanto que ser. Implica que la muerte comprendida como esa radical posibilidad de la imposibilidad de existir aparece con toda su fuerza como especie instrumento de medida al que debemos someternos, en razón de nuestra capacidad para asumir como posible la propia imposibilidad de nuestra existencia.

Desde el mismo momento en que el ser ahí existe, es también esta posibilidad peculiar e irrebasable, el ser ahí esta entregado a su muerte, la muerte es por tanto inherente al ser-en-el-mundo, revelándose en el encontrarse de la angustia.

La muerte como posibilidad más propia nos induce, más que a la huida o a la fuga tranquilizadora, propia de una existencia inauténtica, a la realización de nuestra existencia autentica, es decir, asumiendo la muerte con decisión anticipadora. Estar vuelto hacia la muerte es poner de manifiesto su carácter de posibilidad, en ningún caso significa como un malsano interés por adelantar su llegada, ni tampoco estar constantemente pensando en ella, tampoco es un modo de espera. Para Heidegger la decisión anticipadora de la muerte y el estar vuelto hacia la muerte, no es efectivamente la muerte física o real, sino el descubrimiento de la muerte en cuanto posibilidad, y este descubrimiento revela la radical imposibilidad de la existencia.

¿Cuál es entonces, según Heidegger la manera apropiada frente al impropio modo de relacionarse con la muerte?

Si la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*, su más propio poder ser, entonces el ser ahí comprende que debe hacerse cargo por sí mismo del poder-ser en el que de forma más radical está en juego su ser más propio. De tal modo que singularizado el ser ahí al comprenderse desde su posibilidad más propia, se aísla de su propio ser, lo cual no significa asilarse del mundo y de los demás existentes. La singularización más bien permite al *Dasein* liberarse de su modo de ser impropio o inauténtico, recuperando su forma de ser al anticipar la muerte, al adelantarse y comprenderla como siendo su posibilidad más propia. El concepto de anticipación de la muerte, pone de manifiesto lo que verdaderamente es la existencia autentica como relacionada con el mundo en términos de posibilidades.

18. Heidegger. M. 1988: pp.273-274

> «Pero no solo son las otras posibilidades las que son entonces comprendidas en su justa[19] dimensión como posibilidades finitas, sino que ahora el *Dasein* puede también relacionarse correctamente con los otros, evitando malinterpretar sus posibilidades, forzarlas o desconocer aquellas que lo superan. Así, la muerte aísla, pero solo para hacer, en su condición de insuperable, que el *Dasein* pueda comprender, como coestar, el poder-ser de los otros».

La muerte, como hecho innegable de la experiencia, no es solo una certidumbre fáctica, es también, como se ha argumentado, la posibilidad más propia del ser ahí, sin embargo, es percibido por el ser ahí como una amenaza, en el sentido de que el ser ahí al adelantarse a la muerte indeterminadamente cierta, se abre a una constante amenaza que brota de su sí mismo «Ahí». La amenaza es percibida por el existente, precisamente por la angustia, dado que en el estar en la angustia se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de la existencia.

En otras palabras, el existente se da cuenta de que su existencia es imposible, de que puede no ser, es decir que puede dejar de ser, sin embargo se da cuenta también de aún existe y prueba de ello es precisamente la angustia; comprende entonces que todo esto puede desaparecer y que esa desaparición es posible. No como un posible más entre otros posibles que puedan producirse o no, sino como un posible por excelencia, que es el que propiamente le corresponde al existente como ser finito y contingente que es cuya venida al mundo y su permanencia en él es pura casualidad, sin ninguna necesidad que pudiera explicar o justificar su llegada y duración en el mundo

Ante tan dura comprobación lo que cabe como posibilidades singulares es, por un lado la huida, consistente en la distracción, en la dispersión que se produce entre los entes intramundanos y la caída entre ellos, como hemos dicho, o por otro, el resuelto volverse a el fin y adelantarse a la muerte, adueñándose de su posibilidad más propia y ejerciendo de este modo la libertad en su forma más radical, esto es, aceptando, asumiendo y eligiendo lo que de todas maneras ha de cumplirse.

Empero, el encubrimiento cotidiano de la muerte, que aunque la sabe empíricamente cierta, no implica necesariamente su certidumbre; sin embargo, la certidumbre y la indeterminación del cuando de la muerte, como posible a cada instante, es evadida por el ser ahí, es entonces un impropio ser relativamente a la muerte.

Ahora bien, Heidegger explica que el ser relativamente a la muerte se ha fundado en la cura. El ser ahí en cuanto yecto, caído ser en el mundo, es el ser ahí entregado a la responsabilidad de su muerte. Siendo el ser relativamente a la muerte, efectivamente constata la muerte fáctica de los otros, sin embargo se esquiva ese ser en la cotidianidad, de tal modo que es entonces un ser relativamente a la muerte, impropio.

La impropiedad dirá Heidegger:

19. Heidegger. M. 1988: p.283

«representa una forma de ser en que le "ser ahí" puede emplazarse y regularmente se ha[20] emplazado siempre, pero en la que no necesita emplazarse forzosa y constantemente. Porque el "ser ahí" existe, se determina en cuanto ente, según es, partiendo en cada caso de una posibilidad que él mismo es y comprende».

Desde este recorrido de lo que Heidegger ha llamado la estructura ontológico-existenciaria de la muerte, llega Heidegger a plantear el concepto ontológico- existenciario de la muerte del modo siguiente:

«la muerte en cuanto fin del "ser ahí" es la posibilidad más peculiar, irreverente, cierta y en[21] cuanto tal, indeterminada, e irrebasable, del «ser ahí. La muerte es en cuanto fin del "ser ahí" en el ser de este ente relativamente a su fin».

Antes de describir algunas de estas características de la muerte en cuanto fin del ser ahí, en su exégesis positiva, cabría preguntar si el ser ahí puede realmente comprender esta condición de ser relativamente a la muerte como su posibilidad más propia, cierta, irreferente e irrebasable, y como tal indeterminada.

El ser relativamente a la muerte propia, no es otra cosa entonces que una posibilidad existencial del ser ahí, esto que es posible en el plano óntico, lo es también en el ontológico. Para mostrar esta pertinencia Heidegger se ha propuesto mostrar la estructura existenciaria de un «ser relativamente a la muerte» propio. Esta estructura existenciaria muestra ya no precisamente la fuga o la huida del ser relativamente a la muerte, propia de una existencia inauténtica, sino la comprensión privilegiada y auténtica del ser ahí que se comprende encontrándose, o el reconocimiento de que somos un ser para la muerte. Comprender, tal como lo advierte Heidegger, no significa simplemente contemplar de forma pasiva un sentido, sino,

«...comprenderse en el «poder ser» que se desemboza en la proyección».[22]

«La proyección existenciaria de "un ser relativamente a la muerte" propio ha de poner de[23] manifiesto, por ende, los elementos de semejante ser, que lo constituyen como un comprender la muerte en el sentido de un "ser relativamente a la posibilidad caracterizada" no fugitivo ni encubridor».

El ser relativamente a la muerte es la posibilidad del ser del ser ahí. La muerte en cuanto posible, no es un cálculo o un pensar deliberadamente en ella, en cuanto tal el ser relativamente a la muerte comprende la posibilidad, la asume como su posibilidad más propia y la soporta en tanto su posibilidad.

20. Heidegger. M. 1988: p.283
21. Heidegger. M. 1988: p.282
22. Heidegger. M. 1988: p.287
23. Heidegger. M. 1988: p.284

> «En el ser "relativamente a la muerte"... ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación[24] alguna en cuanto posibilidad, ha de desarrollársela en cuanto posibilidad, y en el conducirse relativamente a ella ha de aguantársela en cuanto posibilidad».

El ser relativamente a la muerte es en definitiva un poder ser, una posibilidad cierta y extrema que el ser ahí deberá asumir para sí mismo, esto es comprenderse a sí mismo en el ser del ente, y esto no es otra cosa que existir. Y es que, al estar las estructuras fundamentales del ser-en-el-mundo centradas en el estado de abierto, la esencia del ser ahí no puede ser otra cosa que la existencia.

La Existencia como la esencia del ser ahí, quiere decir que el ser-ahí es una forma de un «poder ser» comprensor al que en su ser le va su ser mismo.[25] Así, la existencia en cuanto mía en cada caso es el «poder ser» libre para ser en propiedad o impropiedad o la indiferencia modal de ambas. Existencia quiere decir, «poder ser», pero también, propio, la estructura existenciaria del poder ser propio, necesario para la originalidad al «ver previo». La posibilidad del poder ser es entonces la posibilidad de la existencia propia.

El ser-ahí comprende entonces su condición de ser relativamente a la muerte, como su posibilidad más propia y cierta de su poder ser. Pero esta condición como posibilidad propia, es irreferente, solo es posible desde la singularidad del sí mismo del ser ahí, y esta singularización es un modo de abrirse del ahí para la existencia. Heidegger dirá que «El "ser-ahí" sólo puede ser propiamente él mismo cuando se pone en posibilidad de ello desde sí mismo».[26] Por tanto, el ser ahí solo puede ser él mismo en cuanto se proyecta y precursa la posibilidad de su poder ser más propio y cierto. Este precursar necesario hace que el ser ahí tome para sí y desde sí su más peculiar ser, como ser para la muerte, comprende su ser para la muerte.

Pero esta posibilidad más propia y cierta del ser ahí como ser relativamente a la muerte, irreferente es también irrebasable y singular. El ser relativamente a la muerte como posibilidad extrema, después de la cual ya no es posible otra posibilidad, es también inminente para el ser ahí, no se puede esquivar por su peculiaridad de irrebasable, como pretendería una existencia inauténtica; por el contrario, el ser ahí, de manera auténtica, comprende y elige radicalmente la posibilidad de ser para la muerte, o su más radical poder ser.

Heidegger dirá que:

> «Estando en libertad para las posibilidades más peculiares, determinadas por el fin, es decir, comprendidas como finitas, evita el "ser ahí" el peligro de desconocer, desde su comprensión finita de de la existencia, las posibilidades de la existencia de los otros que la rebasan... Pero, en cuanto posibilidad irreferente, sólo singulariza la muerte para hacer, en cuanto irrebasable, al "ser ahí" en cuanto "ser con", comprender el "poder ser" de los otros. El "precursar" la

24. Heidegger. M. 1988: p.285
25. Heidegger. M. 1988: p.254
26. Heidegger. M. 1988: p.287

> posibilidad irrebasable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el "ser total"».[27]

La posibilidad del ser ahí como ser relativamente a la muerte, como se ha dicho es también cierta, no cabe la duda respecto a ella, es de hecho una realidad cierta Como posibilidad cierta del ser ahí, se hace posible como la posibilidad más cierta del ser, como su posibilidad más peculiar de poder ser, esto solo es posible por el estado de abierto de la posibilidad. De tal modo que la certidumbre de la muerte no viene precisamente de la comprobación cotidiana de la muerte fáctica de los otros, no tiene el carácter de una evidencia apodíctica, dado que esta evidencia no es aquella inmediata, empírica propia de la vida cotidiana. La muerte es además, una experiencia ciertamente particular en cada caso, un aún no, en el sentido descrito. La muerte como la posibilidad más particular, irreferente, irrebasable y cierta, y en relación a la certidumbre, es también indeterminada. Ciertamente sabemos que tarde o temprano moriremos, sin embargo, no sabemos cuándo ocurrirá, esta indeterminación del cuándo de la muerte, siendo esta una posibilidad inminente, se caracteriza por ser posible a cada instante.

Ocultar o eludir las características descritas ontológico-existenciarias de la muerte, corresponden justamente a la impropiedad del morir, o a una relación impropia con la muerte, conforme a la existencia inauténtica perdida en la cotidianidad. En tanto que el ser relativamente a la muerte propio no puede evadir esta posibilidad. La proyección existenciaria de la muerte propia radica en hacer evidente las características mencionadas de la muerte como posibilidad, sin ocultarlas. El *Dasein* o ser ahí, proyecta su propia muerte, se adelanta, se anticipa a su propio morir.[28]

La anticipación existencial de la muerte no es la preocupación o el afán de su realización. Heidegger se preocupa de distinguir la posibilidad de la muerte de otros tipos de posibilidades que proyectan la posibilidad como algo realizable; de entender la muerte en este sentido entonces, se anularía la propia posibilidad de lo posible y entraríamos al campo de lo disponible. Con todo y esto la pregunta por el qué hacer con la muerte, se hace inevitable. Hemos de decir con Heidegger, que nada podemos hacer con la muerte, en el sentido de poder dominarla, producirla o disponer de ella. Sin embargo, la posibilidad del morir, que no es un hacer, se perfila como la necesidad de un comportamiento adecuado o auténtico frente a la muerte, anticipándonos a ella, en otras palabras, la necesidad de una apropiación humana de la muerte.

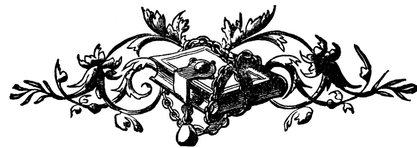
No queda otra cosa pues, que disponerse ante la posibilidad como posibilidad, o dejar ser a la muerte como posibilidad evitando convertirla a la objetividad de lo que es puramente disponible. De lo que se trata frente a la muerte es dejar que sea su posibilidad como posibilidad que no es una voluntad de domino frente a ella. En este sentido es un abrirse a la muerte, ponerse en libertad para la muerte, lo cual no significa una elección o una decisión,

27. Heidegger. M. 1988: p.288
28. El problema de la anticipación de la muerte, véase en Heidegger. M. 1988: § 53

sino un disponerse a ser sí mismo y ser sí mismo solo es posible si sucede en la existencia vivida de cara a la muerte.

Referencias

1. Cataldo Sanguinetti, G. (2003), «Muerte y Libertad en Martín Heidegger». *Philosophica*, vol.26: pp.29-53
2. Cohn, P. (1975), *Heidegger: Su Filosofía a través de la Nada*. Madrid: Ed. Guadarrama
3. Constante, A. (1975), *El Retorno al Fundamento del Pensar (Martín Heidegger)*. Mexico: UNAM
4. Ferrater Mora, J. (1967), *Obras Selectas*. Vol.II. Madrid: Ed. Revista de Occidente
5. Heidegger. M. (1988), *El Ser y el Tiempo*. Trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica
6. Vattimo, G. (1985), *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Ed. Gedisa



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Elsa González Moscoso
Cargo o Puesto: Profesora Titular Principal
Afiliación y Dirección Institucional: Departamento de Humanidades
Universidad de Cuenca
Av. 12 de Abril S/N y Agustín Cueva
EC010111, Cuenca, Ecuador
Grado Académico : Magister en Estudios de la Cultura [≈MA]
Afiliación Institucional: Universidad del Azuay
Email: elsa.gonzalez@ucuenca.edu.ec

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: Consideraciones en torno a la estructura ontológica existencial de la muerte en Martin Heidegger
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 79-94
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: boletin@disputatio.eu
web site: www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Artículo. Original
Reeditado de ninguno
Licencia: (cc) (BY:) ($) (=) 3.0 Unported.
Separata: No
ISBN: No

Fado, saudade y tragedia

Fado, saudade and tragedy

Pablo Javier Pérez López

Recibido: *01-Enero-2012* | Aceptado: *29-Marzo-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

Resumen: Se propone una indagación en la dimensión filosófica del fado como expresión musical de la Saudade y el pensar trágico. Un repaso reflexivo de la historia del fado y sus características culturales fundacionales permitirá elaborar una visión filosófica del género musical portugués desde el pensamiento trágico nietzscheano. Se concibe por tanto como expresión del sentimiento trágico de la vida del pueblo portugués y como ejemplo inmejorable de cómo un género musical puede dejar traslucir la imagen del mundo de un país o identidad cultural.
Palabras clave: Destino · Nostalgia · Nietzsche · *amor fati* · Portugal

Abstract: This paper propose an inquiry into the philosophical dimension of fado as musical expression of Saudade and tragic though. A thoughtful review of the fado's history and its cultural foundation will develop a philosophical view of the Portuguese musical genre from the Nietzschean tragic thought. Therefore is conceived as an expression of the tragic sense of life of the Portuguese people and excellent example of how a music genre can let the world betray the image of a country or cultural identity.
Key words: Fate · Longing · Nietzsche · *amor fati* · Portugal

P. J. Pérez López (✉)
Universidad de Valladolid, España
email: pablojavierperezlopez@gmail.com

ARTÍCULO

Faudo, saudade y tragedia

Pablo Javier Pérez López

Tras la música está la gran Filosofía, aquella que inconsciente, infantil e ingenua, que desprendida del nombre «Filosofía» envuelve sin saberlo un «sentimiento intenso y por eso poético de las cosas» en palabras de Pessoa, el modo de ser de un pueblo, de representarse el mundo, de teorizar, es decir, de ver, de mirar hacia el mundo. Sólo entonces la Sabiduría adquiere el sentido histórico y total, al convertirse en «popular», en filosofía de (un) pueblo. Y es que en las músicas hay Filosofía, sentir intenso, modo de representar el mundo y la vida. En la música de un pueblo podemos descifrar su filosofía, su pensar y su sentir, su modo de ser, de estar y de existir en el mundo, su «imagen del mundo» dicho heideggerianamente. Tras el Fado se esconde una profundidad filosófica, una sabiduría poética olvidada a fuerza de repetida y banalizada por el folclorismo o la industria turística. Hay filosofía tras la música, quizá la filosofía más profunda, aquella que no necesita palabra ni concepto para universalizar sus certezas y sus sentires.

El *fado*, identificado para siempre con el alma portuguesa, nace, como los grandes «cantes desgarrados», flamenco, *fado* y tango (tal como los denomina Ramón Gómez de la Serna) de lo popular, del pueblo, nace como el canto de los desheredados, en los arrabales portuarios (Buenos Aires, Lisboa, Andalucía), de los marineros desterrados que habitan en los márgenes de la virtud, entre las prostitutas, los marineros y los puertos, entre los duelos a navajazos («esgrima de navalha») y las melancolías de islas desiertas y amores perdidos en puertos lejanos.

Hay, una trinidad ritual en esta Lisboa que alumbra (recibe) el *fado*: «O fado, a navalha e a guitarra constituem uma trinidade adorada pelo lisboeta»[1]. El fadista es un producto de los vicios marítimos y portuarios «O fadista [...] é um producto heteromorpho de todos os vicios, attinge a perfeição ideal do ignobil»[2]. De este marinero tatuado[3] y viajado, con su «rufianismo ignominioso» y su «othelismo trágico»[4] que improvisa versos, cantigas y leyendas, nace la expresión más clara y profunda de la sabiduría poética y por ello popular del pueblo luso.

Y todo debido al Mar, todo lo trae el Mar, todo se encuentra a la orilla del Mar. No es casualidad que el *fado* más antiguo sea el llamado «fado do marinheiro» pues como agudamente señala Pinto de Carvalho «O homem do mar e eminentemente imaginativo e

1. Pinto de Carvalho (1903) *História do Fado*, Lisboa, livraria Moderna, p. 20 (En adelante *HdF*)
2. *HdF* p. 31
3. «o fadista usava, frequentemente, tatuagens ou desenhos impressos na epiderme, que elle ou algum artista antropographo traçava nas mãos, entre o indicador e o pollegar, nos braços en no peito, illuminuras a carmim que representavam ancoras, navios, guitarras, flores, animaes, inscrições diversas, corações traspassados, corações unidos, a cruz, as Cinco Chagas, o signo saimão, e outros emblemas amorosos, religiosos, metaphoricos e phanteistas» *HdF*,p. 39
4. *HdF*, p. 32

contemplativo. A sua vida precaria, toda repassada de ideologismo e de saudade, torna-o idealista, inocula-lhe o virus rabico da poesia. O seu espírito perde-se nos extases do Sonho e na embriaguez do Além. Todo o marinheiro verseja [...]». Del virus rabioso de la poesía («esa enfermedad incurable y pegadiza» diría Cervantes) contagiado en algún puerto lejano nace el ansia idealista y embriagada del contemplar imaginativo portugués.

No parece difícil, si aceptamos este evidente origen marítimo y atlántico del *fado*, buscar un origen africano del mismo y no parece casual que las cadencias rítmicas que acunan la *saudade* sean parientes de las presentes y sentidas en el *lundum*, la *morna*, la *modinha*, el *choro* o el *chorinho*. Y quien dice africano habla de Brasil, alma mestiza entre los dioses lusíadas y los orishas donde las nostalgias y las cadencias de las dos orillas se abrazan. Pero más allá de las disputas sobre el origen, de lo que no hay duda es de que ninguna otra canción popular portuguesa trasluce el temperamento lusíada, aventurero, marítimo y soñador[5], y sobre todo, de que es la melancolía, mejor dicho, su hija portuguesa, la *saudade*, profunda, misteriosa e intraducible, el firmamento, el fondo esencial del *fado* y de todo el espíritu portugués: «A melancholia é o fundo do fado como a sombra é o fundo do firmamento estrelado».[6]

El *Fado* es la *Saudade* acunada por la música y cantada en las tabernas populares. El *Fado* auténtico es el llamado *fado vadio*, aquél *fado vagabundo*, popular, aquél rito en el que cualquier paisano puede participar cantando. La música de inspiración dionisiaca, donde perdura lo trágico, el sentimiento y el pensamiento de lo trágico bailado o cantado. El canto donde el *amor fati* a veces parece un principio y otras sólo una ilusión. El pensar poético donde filosofía y poesía, pensar y sentir se abrazan en lo popular y en su concepción pensada y sentida del mundo y que cumpliendo el espíritu del aforismo nietzscheano «Sólo tienen valores los pensamientos caminados» (cantados añadiríamos nosotros) hace suyo el mismo espíritu trágico del tango[7] definido en su mejor momento por Santos Discépolo como «un pensamiento triste que se baila». Hablar pues de *Fado*, en dimensión filosófica[8], significa hablar de *Saudade* y de *Tragedia*, y todo desde el seno del alma portuguesa.

Pero empecemos antes de nada por la propia palabra *Fado*. Por sus cuatro letras de una misteriosa sencillez. A pesar de desistirse habitualmente del propósito de definir la *Saudade*

---

5. «Nenhuma das canções populares portuguezas retreta melhor do que o fado, o temperamenteo aventureiro e sonhador da nossa raça essencialmente meridional e latina» *HdF*, p. 20

6. *HdF*, p. 21

7. Sobre esta proximidad entre el tango y el *fado*: «En el *fado*, que no se puede olvidar como una ráfaga también tanguera, estaba el influjo de las colonias portuguesas de preto color. [. . .] Ya sobre el *fado* influían las mismas chacareras con aire de Coimbra, del Alentejo, del Miño, con sus "choros" íntimos, con la árabe dolencia musical de sus ocho compases dolientes y apasionados. El *Fado* es la acogida en la bohemia de las ciudades, del aire fosco y suelto del campo. La melodía natural y pajarera se solemniza, se vuelve un poco perversa, toma torvedades y delirios de corazón meditabundo, pero no pierde su sencillez. En el *fado* como en la milonga abunda la idea de la inestabilidad de la vida, la tristeza del destino fatal. Por eso preludian un choradinho las guitarras portuguesas y hay una quejicosidad extraña en el *fado*». Gómez de la Serna, Ramón, (1979) *Interpretación del Tango*, Albino, Buenos Aires, p. 25-26.

8. «O fado tem, por conseguinte, a su philosophia. E aos que lh'a negam, pode-se-lhes responder, parodiando o que um enthusiasta de Rossini dizia do auctor do Guillerme Tell, da Cenerendola e do Barbeiro do Sevilha: –Pobre fado! Não vêem a tua profundeza, porque tu a cobres de rosas–» (*HdF*, p. 21)

y otras entretelas del *Fado*, sí parece certera la definición que nos ofrece Antonio Botto: «o fado é a mais tocante e a mais compreensível expressão musical do nosso fatalismo»[9].

Fado, *fatum*, hado... Destino habitado, aceptado, rechazado, llorado y celebrado a un tiempo en el canto. «Fatalismo» adquiere así un matiz diferenciador que lo acerca al *amor fati* irremediablemente. Expresión musical pues de la voluntad de tragedia:

«O fado é a alegría [10]
o fado é o prazer
porque o fado nos dá vida,
no fado quero morrer».

De ahí su doble cara que en su ritual celebra y llora, alegre y triste, nostalgia pasada y futura, apolínea y dionisíaca, schopenhaueriana, cristiana, platónica y pagana. Todo brotado del «sentimiento trágico de la vida» genuinamente portugués. Expresión musical de lo trágico mediada por la *saudade* sentida, pensada y cantada.

Saudade, ha sido, es y será, el corazón y la tripa del alma portuguesa. No es sólo una palabra, sino una cicatriz, quizá la cicatriz de una batalla, una batalla que no se sabe muy bien si ganada o perdida está presente en la piel y en la mirada de un pueblo. Es palabra, y como toda palabra intraducible, cicatriz de un algo difícilmente aprehensible por el concepto. Esta intraducibilidad conceptual hacia otras lenguas terráqueas, hace de la *Saudade* emblema identitario de un pueblo, de sus misterios y sus secretos íntimos y a la vez y paradójicamente públicos. Ya el Rey filósofo D. Duarte en el siglo XIV ofreció una primera referencia sobre la predominancia del sentir frente a la racionalidad de esta particular palabra: «A suidade nom descende de cada uma destas partes, mas é um sentido que vem da sensibilidade e não da razão»[11], y de su particularidad e intraducibilidad: «E porem me parece este nome de ssuydade tam proprio que o latym nem outra linguagem..nom he pera tal sentido semelhante»[12]. Palabra, que en sus diferentes formulaciones arcaicas[13] (Soedade, soìdade, suïdade) proviene siempre de la «soledad» latina[14] («solitas») y que tuvo (tiene) su par en castellano: «soledades»[15]. Así, este sentimiento dulce y a la vez amargo es un sentir la soledad[16], la ausencia, la falta de lo deseado o rememorado presente y futuro. «Amor

9. «Inquérito sobre o Fado» (1929) en *Noticias ilustrado*, 2ª série, nº 44, Lisboa, 14-4-1929.
10. Cit. en *HdF*, p. 112
11. cfr. Duarte, *Leal Conselheiro,* Cap. XXV
12. cfr. Duarte, *Leal Conselheiro*, Cap. XXV
13. *Saudade* y saudoso, nacieron también entre los desheredados y sólo poco a poco, como el propio *Fado*, fue adoptado por las élites de la sociedad portuguesa: «*Saudade* e saudoso, primitivamente portuguesas, foram subindo, pouco a pouco, da boca de semi-cultos, às camadas sociais superioes, dos verdadeiros letrados» Michaëlis (1996, or 1916), «A *Saudade* portugues», Guimarães, p. 45
14. «Soedade, soìdade, suïdade, sempre contaram na poesia arcaica por quatro sílabas, correspondentes às do latim solitates, de que saíram, por evoluções fonéticas normais [...]» Ibid p . 44
15. «Soledad em castelhano teve e tem, de facto, e de direito, todas as acepções da antiga suidade e da solidão moderna: sítio ermo; falta de companhia; carencia de uma pessoa que carinhosamente nos sirva de amparo e alivio» Ibid p. 57 Véase en este sentido el poemita popular medieval: «¡Soledad tengo de ti,/Oh tierra do nací!»
16. «Soedade designava um lugar ermo; o estado da pessoa que está só ou solitária sem companhia, quer no meio do mundo, quer apartada do mundo. Mas também significava isolamente, em abastracto» Ibid p. 54

e ausencia são os pais da *saudade*» nos dijo D. Francisco Manuel de Mello, coetáneo de Quevedo, con alevosa rotundidad. Y es que en definitiva la *Saudade* no es sino la ausencia de la presencia o mejor aún, la presencia de la ausencia.

Presencia de la Ausencia[17], memoria, voluntad de regreso tal que esa soledad que se siente, esa ausencia que se siente de lo deseado recibe lo deseado no sólo en recuerdo sino en presencia óntica destruyendo todas las reglas del tiempo y el espacio, rememorándolo mitológicamente, hasta re-crearlo. El pasado se reinventa al re-cordarlo. Esa soledad que se siente de lo ausente, entonces, sólo entonces, acaba por convertirse en una Soledad poblada. Repleta de otros seres pasados y futuros que a fuerza de deseaos acaban por nacer de nuevo en Nosotros. Esta presencia de lo lejano, el dolor y la alegría, pero sobre todo el padecer, el pathos, con su doble valor de pasión y de dolor están indudablemente en el seno de lo saudoso. Un dolor por la «proximidad de lo lejano» que Heidegger, a propósito del Zarathustra de Nietzsche también reconoce en el seno de la Sehnsucht alemana:

> «Para el que pasa y, de un modo total, para aquel que como maestro tiene que [18] mostrar este paso, para Zaratustra mismo, el adónde está siempre en la lejanía. Lo lejano permanece. En tanto que permanece, permanece en una proximidad, es decir, en aquella que conserva lo lejano como lejano al pensar en lo lejano y en dirección a lo lejano. La proximidad a lo lejano, que conmemora lo lejano, es lo que nuestra lengua llama nostalgia (Sehnsucht). Erróneamente enlazamos la palabra "*Sucht*" con "*suchen*" y con "ser arrastrado". Pero la vieja palabra "Sucht" significa: enfermedad, padecimiento, dolor. La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano».

Así pues si la *Saudade* es un sentirse solo, un saberse solo, un sentir-pensar-cantar la soledad (en el caso del *Fado*) pero paradójicamente celebrando la presencia de lo ausente, de lo otro que fui y que seré en el pasado y el futuro, esta soledad cantada, acaba por mutar hacia una soledad de la infancia, una soledad muy poco solitaria. La *Saudade* en definitiva es una soledad habitada. Y todo porque como bien sabía Pascoaes, la presencia está hecha de ausencias y la *saudade* que uno deja acaba por convertirse en su presencia verdadera: «A presença do homem é feita de ausências... O homem é, para si próprio, a sua mais íntima *saudade*...» / «A *saudade* que eu deixar, será a minha presença verdadeira. Eu e tudo o que eu amo, seremos nela, uma só criatura»[19]. Es por todo ello por lo que el pueblo de la *Saudade* funda una lógica paradójica de estirpe heraclítea donde todo y nada son reversibles e intercambiables. Hacerse ausencia, teatro-nada por donde se hacen presentes

17. «O desejo é a parte sensual e alegre da *Saudade*, e a lembrança representa a sua face espiritual e dolorida, porque a lembrança inclui a ausência de uma coisa ou de um ser amado que adquire presença espiritual em nós». Teixeira de Pascoaes (1978), *Arte de ser portugués*, Lisboa, Ed. Roger Delraux p. 94

18. Heidegger, Martin (1994), *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?,* en «Conferencias y artículos», Barcelona, Ediciones del Serbal. Sobre el mismo parecer véase: «Infancia –aprender-primera magia. Donde quiera que haya nostalgia, se siente una pérdida, pero también una sensación de otro tiempo a medias recobrada» Nietzsche, Friedrich, (2008) *Fragmentos. Póstumos*, Vol. II ,Madrid, Alianza, p. 461

19. Teixeira de Pascoaes, (1915), *Verbo escuro*, Paris Lisboa: Aillaud e Bertrand, pp. 33, 97

los ausentes, los que fueron, los que no son y los que serán («Somos lo que no somos» dice Pessoa). Lo real y lo imaginario en el seno del pensar poético, del pensar trágico del que el *fado* es la expresión musical, se confunden y se abrazan. La excesividad portuguesa es así una excesividad de nada, un deseo voraz de ausencia aceptando el ser como una gran ficción vacía[20], como un gran teatro vacío por el que pasan todos los que han sido y serán en la realidad y en la imaginación. Por todo ello lo uno y lo múltiple, identidad y alteridad se hacen indistinguibles, por ello el uno y el absoluto, el individuo y el todo se unen y la despersonalización literaria, la máscara trágica habita y redime. Todo ello en una nueva religiosidad pagana, en una refundación mítica de la existencia ligada al profetismo y el mesianismo. Todo nacido de una estirpe muy particular de idealismo, un idealismo saudoso[21], un deseo de lo imposible en la tierra, un imponer la eternidad a la vida, un misticismo materialista de inspiración griega como el mostrado por el maestro Caeiro. Es, cualidad esencial, metafísica del pueblo portugués la excesividad, véase con qué claridad nos dicen esto Pascoaes:

> «A História de Portugal é uma tragédia infindável, escrita pela Loucura e pelo [22] *Fado*: a tragédia do Excesso que nos eleva e precipita de encontro à realidade, e a tragédia da Embriaguez saudosa que nos arrasta a cambalear para a morte. É a tragédia do Tédio bebendo até ao suicídio... a tragédia dos povos inconformáveis e idealistas... A História de Portugal é uma tragédia infindável, no mais belo cenário que Deus fez. Mas daí sua grandeza e o sonho de redenção que germina nas fragas de todos os Calvários... Por isso, a Dor, síntese do Amor e da Morte, é a própria essência da Poesia lusitana. As lágrimas duma Pátria caem sempre no coração dos seus poetas, para que eles as redimam nos seus cantos. Todo o canto é redentor. A eterna angústia do mundo é eternamente redimida nas canções dos Poetas. Assim no Lirismo lusíada, se redimem as lágrimas dos lusitanos, nascidas da névoa originária, em que aparece a nossa alma saudosa e aventureira: sebastianista...»

y Pessoa:

> «A excessividade – a aspiração desmedida porém lucida, a ansia indefinida tendendo constantemente para nunca se deixar definir – constitue o characteristico distinctivo do povo portuguez, o que elle é essencial –, profundamente. Entendamo-nos bem quanto a esta excessividade. Todos os povos ão naturalmente excessivos nas qualidades que os distinguem; mas isso é, não porque sejam excessivos, mas porque teem essas qualidades distinctivamente, accentuadamente, e porisso as teem frequentemente em excesso. A excessividade do

20. «Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo "aparente" es el único: el "mundo verdadero" no es más que un añadido mentiroso...» nos dice Nietzsche en su *Crepúsculo de los Ídolos,* (1979), p. 45

21. «O idealismo saudoso, no qual se fundem o espírito e a matéria, a vida e a morte, é o nosso próprio misticismo» Pascoaes, *Arte de Ser português*, op. cit, p. 91

22. Cit. en «Os poetas lusíadas» en José Carlos Casulo (2004), *Teixeira de Pascoaes*, Estrategias criativas, p.56

> portuguez é, porém, excessividade vazia, só excessividade, excessividade pura. O povo portuguez não tem qualidades: tem só excessividade. O temperamento portuguez é a falta de um temperamento; e, além d'isso, é excessivo. O portuguez é plastico, amorpho, indefinido, incerto. Só tem de seu o não ter nada de seu; além d'isso tem o excesso. O excesso de que afinal? O excesso de nada, o puro excesso, o excesso de siproprio, da abstracção de ser. Todo o iberico é, emverdade, essencialmente excessivo; porém o hispanhol é-o exteriormente, na expressão apenas (de onde a sua exaggeração notavel), o portuguez é-o, sobretudo, interiormente.
>
> Exaggeramos menos nas palavras que o hispanhol typico; é nos sentimentos [23] que somos typicamente desmedidos. Qual é a causa d'este temperamento? Não sei. O não se saber a causa real de nada é umdos encantos da sciencia. Porventura a nossa situação ao mesmo tempo absolutamente meridional e absolutamente atlantica, o nosso sudoestismo absoluto, o explicaria. Se a explicação não é esta, é sem duvida qualquer outra. Sendo assim organicamente excessivos e desmedidos, resulta que, estando á vontade só no excessivo, só no excessivo, onde os outros se desequilibram, attingimos o equilibrio. O que é o excessivo, nas suas manifestações? O universal, que trascende todas as differenças; o synthetico, que funde todas as cousas, para a todas possuir; o illimitado que tem dentro de si o alimento perpetuo da sua perpetua ansia. O portuguez é por temperamento antitradicionalista, anti-portuguez. O portuguez é absolutamente antagonico, como alias, todo o iberico, ao espirito latino, pertença exclusiva da Italia e da França, e que dos Pyrineus para cá não tem razão de ser. É uma das tristes ironias do Destino, sempre ironico, porque a Providencia é immoral, que tenha estado enfeudado ao catholicismo um dos povos menos catholicos do mundo».

Esta excesividad se traduce en la aspiración desmedida, el ansia, el deseo, el hambre en su estado puro dentro de su especificidad no latina, no europea, próxima del espíritu helénico, del espíritu romano, árabe y africano que define lo ibérico: su excesividad, frente a la excesividad exterior propia del español[24] es una excesividade interior: «é nos sentimentos

23. Presenté este inédito pessoano en el Jornal «i» del 17 de Dezembro 2009, p. 46.

24. En este sentido, en el de mirar Portugal y la *Saudade* desde España, es bien conocida la labor unamuniana y no tan visibilizadas las apreciaciones sobre la *Saudade* portuguesa de Ortega y Ramón Gómez de la Serna: «La *saudade* no es un tema portugués, sino el tema portugués por excelencia. Si algún otro puede situarse a su vera es, acaso, la "Descoberta". Ambos polarizan la realidad histórica que es Portugal. Y resulta que son una contraposición: la "Descoberta" es el ansia de irse, la "*saudade*" el ansia de volver. La expatriación (una vez) y la re-patriación permanente: antes y después de la Descoberta. Portugal es el "hijo pródigo" de sí mismo. ¿Qué es lo más auténtico, el irse o el volver? Aquello lo hizo una vez: esto lo ha hecho y lo está haciendo siempre. Cada día, cada hora el portugués vuelve. Nótese lo que hay de grave en esto. La Descoberta es un quebrar el horizonte y un buscar el imprevisto más allá, es "mares nunca d'antes navegados", la radical abertura. *saudade* es solidificación de todo horizonte dado: un quedar-se en lo viejo, en la costumbre. Una hermetización y el mayor no a la aventura»
Ortega y Gasset José, (2005) *Saudade*, Notas de trabajo. Sete caminhos, Lisboa, p.22, Ed. de José Luis Molinuevo.
«[...] *Saudade* es una emoción sólo portuguesa; es el secreto de su alma, su característica; es en lo que el alma

que somos typicamente desmedidos», una excesividad interior que tanto sufre y goza el poeta lusitano (Pessoa u otros).

Un ansia de lo imposible (Quem adora o impossível / Que esperança pode ter? / Vive numa *saudade*, / Gosa pena até morrer.[25]), una presencia de lo ausente que hace que el portugués no pueda vivir en la estrechez de una sola personalidad, religión o filosofía y universalizando su anhelo, su deseo, su *saudade* de todo lo posible, quiera ser todas las cosas aceptado su destino pagano de herencia heraclítea donde los contrarios se unen y se abrazan, vida y muerte, paganismo y cristianismo, verdad y mentira, identidad y alteridad, realidad y deseo, unidad y pluralidad construyen esta identidad mítica cosmopolita y antitradicionalista que quiere ser todos los pueblos pasados y futuros. En definitiva ¿Cuál es el futuro añorado del que el portugués y Portugal tiene Saudades? «Esse futuro é sernos tudo»[26] dice Pessoa. Ser nada, ausencia, teatro, máscara para ser todo parece el destino amado por este pueblo de poetas.

El Quinto Imperio, profetizado por Pessoa, es por ello un imperio de los sentidos y la creatividad, una refundación mítica de la existencia en la que crear creadores será su máxima expresión. El temperamento meridional, atlántico y su sudoestismo absoluto fundan esta excesividad orgánica del portugués y la búsqueda del equilibrio en este exceso, en esta necesidad de locura, de mito, de ebriedad (la ebriedad es soñar despierto dice bellamente Ortega) haciendo de esta la misión de Portugal, su destino asumido. Soñar todo de todas las maneras posibles, aceptar su agonía, su ser antagónico, destinado a un paganismo superior que le impide sintetizar y que le coloca en una lucha eterna consigo mismo, en un eterno soñar despierto. Ese imperio intemporal que vendrá de nuevo es un país donde la *Saudade* reina, el pasado se re-crea, lo soñado y lo vivido se hacen indistinguibles, se acepta o ignora la muerte y la palabra tragedia deja de tener el sentido coloquial para recuperar su esencia. Bien sabe esto Eduardo Lourenço:

---

de los hijos se parece a los padres. -¿Qué es *saudade*?- hemos preguntado a unos y a otros, y todos nos han dicho algo diferente, como si nos quisieran despistar, como si no nos lo quisieran decir. [...] Atraídos por la indudable armonía de esa palabra, hemos pensado en Galicia, como si lo que conocemos del alma gallega nos pudiese aclarar la palabra, por eso que ha dicho un escritor portugués: "Galicia é a nossa Alsacia" ¿Será *saudade* una especie de morriña que en su misma Galicia tuviese el gallego como el sentimiento directo de su tierra, algo como una nostalgia que se tuviese, como un sentimiento de más desagarrado amor por las cosas cercanas? Quizá haya algo de esto en *saudade*; pero esta palabra representa algo más trascendente. En *saudade* está el amor a las ambiciones inusitadas, está el deseo de lo infinito; en ella hay dolor y ambición, codicia carnal y dolor espiritual, veneración por Venus y por la Virgen Dolorosa; es esa soledad en que siempre se siente el espíritu portugués, tan aislado de Europa y de América y de toda gran parte del mundo; es una añoranza corroedora, pertinaz, dulce al mismo tiempo que encarnizada; es algo de la sangre, que la espesa y la azucara; es la flor de Lusitania. *Saudade* es el santo y seña con que el corazón del hermano de abre al hermano, es el medio íntimo que tienen los portugueses de reconocerse en la vida privada, es la palabra que da compacta unidad a Portugal y de donde sale esa melancolía portuguesa tan sonriente y tan bondadosa. El que está más lleno de *saudade*, el que ya podría definir la palabra, es el suicida literario, todos esos artistas que se suicidaron por estar llenos de *saudade*, ¡matándose en el momento de encontrar con precisión su significado!» Gómez de la Serna, Ramón, (1999) Pombo, Cartas desde Portugal, en «Pombo», Visor, p. 398-399.

25. Cit. en *Verbo Escuro*, op.cit, p. 88

26. Pessoa, Fernando, (1978), *Sobre Portugal*, Ática, p. 245.

> «Contrariamente à lenda, o povo português, ferido como tantos outros por tragédias reais na sua vida coletiva, não é um povo trágico. Está aquém ou além da tragédia. A sua maneira espontânea de se voltar para o passado em geral, e para o seu em particular, não é nostálgica e ainda menos melancólica. É simplesmente saudosa, enraizada com uma tal intensidade no que ama, quer dizer, no que é, que um olhar para o passado no que isso supõe de verdadeiro afastamento de si, um adesão efetiva ao presente como sua condição, é mais da ordem do sonho que do real. É esse lugar de sonho, esse lugar ao abrigo do sonho, esse passado-presente, que a "alma portuguesa" não quer abandonar. Para o não abandonar [...] converteu-se em ilha-saudade.
>
> Um lugar sem exterior onde lhe fosse impossível distinguir a realidade do sonho,[27] um porto de onde não se sai, como Ulisses, para defrontar os monstros e a traição dos elementos. [...] Com a *saudade* não recuperamos apenas o passado como paraíso; inventamo-lo. [...] Na sua ilha-saudade, a um tempo ilha dos mortos e ilha dos amores, como crianças, ignoram a morte. [...] Ninguém morre no país da *saudade*. Como nos sonhos. [...]»

Así el *Fado* recupera o mantiene la esencia de lo trágico. El lugar sagrado que tenía la música en las representaciones de la tragedia griega ática. Da lugar, esta íntima experiencia propiciada por el susurro encantador de las guitarras y las melodías vocales a una ruptura del principio de individuación y a un hermanamiento con el Uno primordial, con el Absoluto, con la Voluntad (en perspectiva platónica o nietzscheana) Con la música experimentada como actividad catárquica (Aristóteles) el yo se rompe, se olvida del dolor de la lucidez y del tiempo, se accede a una ilusión donde el yo es de nuevo infantil, pre-reflexivo, impersonal, aquél lugar donde la literatura por esta encarnación de la representación trágica, teatral, adquiere el sagrado instinto de la despersonalización literaria (donde se enmarca la obra pessoana). El yo ya sólo tendrá sentido a través de los otros. La identidad se hará a través de una excesiva voluntad de alteridad que hace indistinguible el yo del otro. Y eso es la *saudade*, conciencia de que estamos hechos de presencias, de otredad, de pasado y futuro re-cordado y recreado[28]. La música es la que da sentido al baile del máscaras que miran hacia el pasado o el futuro, la que hace posible el milagro de irrealizar, de traer a lo presente lo ausente, de convertir la identidad en ausencia[29] culmen del sentir portugués y del fervor lusíada,

27. Lourenço, Eduardo, *Portugal como destino*, op.cit, pp.93-94.
28. «A *saudade* é consciencia dun "eu" que se experimenta determinado por un "outro"; que sabe que o seu ser se realizará na medida en que sexa completado pola presencia doutro ser. Unha vez sentiu na realidade vivida –ou cando menos na realidade presentida– a plenitude da unión, o gozo da comunión. Agora o eu síntese aberto a ela, como a unha parte -en oco- de sí mesmo». Torres Queiruga (1980), *Discurso de Recepción en la Real Academía Galega*.
29. «Os portugueses não são o único povo que se sente desconhecido, mal conhecido ou decaído do antigo esplendor, real ou imaginário. De algum modo, é o caso de toda a gente e, hoje, até daqueles povos e culturas que, durante séculos, os outros olharam como faróis do mundo. Mas o que surpreende, nos Portugueses, é o facto de parecer terem decidido viver como os cristãos nas catacumbas. Não porque pese sobre eles qualque ameaça efectiva, mas porque não suportam ser olhados por quem ignore ou tenha esquecido a sua vida imaginária. Preferem então o exemplo de Fenrnado Pessoa, ausentar-se de si mesmos e outorgar-se,

destruyendo el tiempo y el espacio, convirtiendo la vida en literatura, en baile de máscaras, deseos y sueños, en ingenuidad y olvido del yo en el recuerdo perpetuo del pasado, del triunfo, de la gloria, del Destino propicio. (Pero también del fracaso y del Imperio perdido) Los dos únicos textos explícitamente dedicados al *Fado* en Fernando Pessoa destacan estas grandes intuiciones que aproximan *fado*, *saudade* y tragedia:

> «O FADO E A ALMA PORTUGUESA
>
> Toda a poesia - e a canção é uma poesia ajudada - reflecte o que a alma não tem. Por isso a canção dos povos tristes é alegre e a canção dos povos alegres é triste.
>
> O *fado*, porém, não é alegre nem triste. É um episódio de intervalo. Formou-[30] o a alma portuguesa quando não existia e desejava tudo sem ter força para o desejar.
>
> As almas fortes atribuem tudo ao Destino; só os fracos confiam na vontade própria, porque ela não existe.
>
> O *fado* é o cansaço da alma forte, o olhar de desprezo de Portugal ao Deus em que creu e também o abandonou.
>
> No *fado* os Deuses regressam legítimos e longínquos. É esse o segredo sentido da figura de El-Rei D. Sebastião».

«Há uma música do Povo,
Nem sei dizer se é um *Fado*
Que ouvindo-a há um ritmo novo
No ser que tenho guardado

Ouvindo-a sou quem seria
Se desejar fosse ser
É uma simples melodia
Das que se aprendem a viver

Mas é tão consoladora
A vaga e triste canção
Que a minha alma já não chora
Nem eu tenho coração

como ele o fez com insólita fulgurância, o próprio estatuto da ausência. Uma ausência onde tudo e nada são indefinidamente reversíveis». *Portugal como destino*, op.cit, p. 89-90

30. *Inquérito sobre o Fado*, Notícias Ilustrado , 2ª série, nº 44, Lisboa, 14-4-1929

31

Sou uma emoção estrangeira,
Um erro de sonho ido
Canto de qualquer maneira
E acabo com um sentido!»

El *fado*, música, es decir poesía que acentúa su ritmo hasta hacer sonar su latido, refleja lo deseado haciendo presente lo ausente deseado. El *fado* traspasa las palabras alegre o triste para mecerse sobre los brazos cálidos de la *saudade*, donde lo alegre y lo triste, lo idéntico y lo plural, la vida y la muerte se abrazan difuminando sus fronteras en un estado del alma donde la conciencia pre-reflexiva, animal e infantil hace renacer el instinto de un pueblo[32] que duda entre el *amor fati* y el hartazgo de este, que aún dudando entre el suicidio o el deicidio celebra la tragedia de la existencia destejiendo las fronteras entre realidad y deseo, entre ser y no ser conquistando todas las emociones extranjeras.

Conquista de lo extranjero que lleva a preguntarnos hasta qué punto el *fado*, como género musical y como filosofía no es la particularización de un sentir universal. La *enyorança* catalana, la *nostalgia* griega, la *sehnsucht* alemana, la *morriña* gallega, y sobre todo la *dor*[33] rumana ponen en duda la particularización absoluta de lo *saudoso* y permiten afirman la lógica paradógica heraclítea que subyace al pensar poético-trágico que sustenta

31. Pessoa, Fernando, *Poesias Inéditas (1919-1930)*. (1956), Lisboa: Ática, .p.102.

32. «Não me cansarei de afirmar que a *Saudade* é, em sua última e profunda análise, o amor carnal espiritualizado pela Dor ou o amor espiritual materializado pelo Desejo; é o casamento do Beijo com a Lágrima; é Vénus e a Virgem Maria numa só mulher. É a síntese do Céu e da Terra; o ponto onde todas as forças cósmicas se cruzam; o centro do Universo: a alma da Natureza dentro da alma humana e a alma do homem dentro da alma da Natureza. A *Saudade* é a personalidade eterna da nossa Raça; a fisionomia característica, o corpo original com que ela há-de aparecer entre os outros Povos. A *Saudade* é a eterna Renascença, não realizada pelo artifício das Artes, como aconteceu na Itália, mas vivida dia a dia, hora a hora, pelo instinto emotivo dum Povo. A *Saudade* é a manhã de nevoeiro; a Primavera perpétua, "a leda e triste madrugada" do soneto de Camões. É um estado de alma latente que amanhã será Consciência e Civilização Lusitana. . . » Teixeira de Pascoaes, (1988) *A saudade e o saudosismo: dispersos e opúsculos* , A&A,Lisboa, p.39.

33. «Como *saudade*, en portugués, *dor* es la palabra que más plenamente caracteriza al pueblo rumano. No es una palabra creada por eruditos ni por ninguna escuela mística. No es tampoco, un sustantivo que por azar se encuentre en el lenguaje vulgar, como por ejemplo, *Sehnsucht*, o sobre todo, en la poesía, como melancolía y nostalgia. Es, por excelencia, la expresión popular, de origen netamente popular y con una circulación amplísima en todas clases de la sociedad rumana. Si se quisiese encontrar una ínfima diferencia entre *saudade* y *dor*, está en la fuerza de circulación del vocablo rumano. Es difícil hablar media hora con un campesino rumano sin oír pronunciar la palabra *dor*. Etimológicamente deriva el término del latín, de dolor, y los diccionarios lo traducen así: 1) deseo ardiente (p. ej. *mi-e dor de casa*, tengo un deseo ardiente de casa); 2) nostalgia (p. ej. *dor de tara*, "*mal du pays*", en francés; "*Heimweh*", en alemán); 3) tener pena de alguna cosa o de alguien (*a duce dorul cuiva*); 4) pasión, amor (p. ej. *a muri de dorul cuiva*, morir de amor por alguien; *a se uita cu dor,* mirar con pasión; *il lovea dorul de Joanna*, sentía (él) despertar su pasión por Juana; 5) satisfacer el deseo de alguien (*de vrei tu sa-mi faci pe dor*, si tú quieres satisfacer mi ardiente deseo), [. . .] A veces, *dor*, pasión interna e infeliz por alguien, y de tal manera fuerte que pueda transfigurar la propia Naturaleza en patética desesperación: "*Dorul meu de e-asi cânta / Dealurile ar rasuna*» «*Si yo pudiese cantar mi* dor*, los montes retumbarían!*" Y aún más: quedarían llenos de tristeza. –"Y diría al bosque que quedase sin hojas, y al trigo que no creciese, y a los árboles que no diesen fruto, ni vino las viñas– si mis penas yo pudiese así disiparlas!" [. . .] *Dor* expresa el estado de alma indefinible de quien no está satisfecho con el presente, de quien no puede vivir el instante que transcurre y se siente atraído por el pasado, por un lugar distante, por un paisaje de ensueño. *dor* no tiene únicamente por causa la soledad; es el sentimiento agravado por la soledad misma, debido a la ausencia del ser amado. Ausencia que destruye el cumplimiento de un destino, que impide al ser

el sustrato filosófico del *fado*. Lo uno y lo múltiple indistinguibles. Sólo un pueblo que acepta lo trágico, es decir que acepta sin desmenuzar conceptualmente el misterio del existir y su pulsión y contradicción interna hecha de contrarios, mitificando el sentir melancólico universal, la nostalgia de lo absoluto aceptando y celebrando la contingencia y la muerte haciendo de esto su cultura puede particularizar este sentir universal formando una identidad que nace de un sentir universal:

> «Habitados a tal ponto pela *saudade*, os portugueses renunciaram a defini-la.[34] Da *saudade* fizeram uma espécie de enigma, essência do seu sentimento da existência, a ponto de a transformarem num 'mito'. É essa mitificação de um sentimento universal que dá à estranha melancolia sem tragédia que é o seu verdadeiro conteúdo cultural, e faz dela o brasão da sensibilidade portuguesa».

> «Talvez só um povo permanentemente distraído de sua existência como[35] tragédia, ou imbuído e inebriado dela a ponto de a esquecer, pudesse tomar por brasão da sua alma a figura da *saudade*».

Es todo, en definitiva debido al ser el sentimiento trágico de la vida, en términos unamunianos, clave del pueblo lusíada y por ello del pensar poético[36] entendido como el bello riesgo de pensar sin dejar de ser poeta, de no poder comprender la filosofía sin un sentimiento trágico que la secunde. De ahí la aceptación de nuestra raíz africana, romana y árabe que imposibilita en nosotros el idealismo platónico: «Africanos somos Don

el integrarse a la vida con toda su plenitud. *dor* no es siempre la «nostalgia de alguna cosa»; se sufre de *dor*, independientemente de cualquier causa exterior precisa. El ser entero sufre de *dor*; es un destierro del alma, una profunda melancolía, que revela, quizá, la condición del hombre en el Cosmos. En este caso, *dor* alcanza un valor metafísico e incluso religioso; traduce la tristeza del hombre separado del Creador, la vacuidad del ser humano abandonado en el mundo. En cierto modo *dor* se transforma en la fórmula patética de la condición humana de la soledad amargada por el sentimiento de que nos faltó algo, de la vida fallida, de la pérdida de ventura. Muchas canciones populares rumanas comienzan por una invocación, una especie de diálogo con el *dor*. "*Ma, dorule mai!*" "*Oh, tú, mi dolor!*" Es una fórmula frecuente en esos cantares. *dor* se personaliza, se anima de vida propia, y el hombre se dirige a él exactamente como a una persona. [...] El campesino rumano imaginó incluso un país lejano, perteneciente a la geografía fabulosa, en donde se encontraban "los Palacios de *Dor*": Curtile Dorului. Allí era donde se inscribía en tablas la historia de todos los amores, los nombres de todas las doncellas que despertaban pasiones, que provocan *dor* en el corazón de los hombres. Esos "Palacios" son el imperio del dolor. Estamos en presencia de una personificación mística del *dor*, que se considera como el Eros Universal. Ya no es un desdoblamiento del ser humano que sufre de amor o de aislamiento, es un personaje místico, autónomo, la encarnación universal del *dor*. [...] Cuando un rumano dice que siente *dor* por algo, téngase la certeza de que en ese momento desea ese algo con todo su ser, íntegramente, con el cuerpo y con el alma, con carne y hueso, en la feliz y rigurosa expresión unamunesca.» Mircea Eliade, (1943) «El Español Semanario de la política y del espíritu» año II, nº 27, página 6, Madrid, 1 de mayo de 1943.

34. *Portugal como destino*, Lourenço, op. cit, p. 113

35. *Portugal como destino*,Lourenço, op. cit, p. 117

36. «O génio lusíada é mais emotivo que intelectual. Afirma e não discute. Quando uma ideia se comove, despreza a dialéctica; e é *sendo* e não *raciocinando* que ela prova a sua verdade. A emoção afoga a inteligência, ultrapassando-a como força criadora. E assim, corresponde à nossa superioridade poética, uma inferioridade filosófica. O português não é nada filósofo; a luz do seu olhar alumia mais do que vê; não abrange, num golpe de vista, os conhecimentos humanos, subordinando-os a uma lógica perfeita e nova que os interprete num todo harmonioso. O português não quer interpretar o mundo nem a vida, contenta-se em vivê-la exteriormente; e tem, por isso, um verdadeiro horror à Filosofia, imaginando encontrá-la em tudo o que não entende. Daí a sua incapacidade construtiva de novas verdades que representam o móbil superior do Progresso» Pascoaes, *Arte de ser português*, op.cit, p. 96

Miguel. Enemigos de la civilización y la cultura y odiadores de la Idea» dice Ortega a Unamuno. De ahí, que el idealismo portugués y también el español sean idealismos saudosos o quijotescos, un ansia de lo imposible, proyectada hacia el pasado o el futuro, «saudosismo» o «quijotismo» que nos determina como pueblo. Un pueblo sin miedo al mito, a la literatura y a la ensoñación. El logos poético, la lógica poética es clave esencial de la autenticidad de Iberia y todo ello se traduce en el misterio de la *Saudade* y por ende en el *Fado*. Y todo este pensar trágico-poético recuperado de nuevo se funda, frente al fracaso del filosofar moderno, contra el yo cartesiano. El *Fado*, como toda música trágica, como todo cante desgarrado, se funda de un alma expandida y olvidada de sí misma, en un yo superado tal como el predicado por Zarathustra[37].

Y todo como prueba irrefutable de que el verdadero mundo es la música, de que lo aparente y lo verdadero se abrazan, como dice Pascoaes «O real e o imaginário são duas sombras do mesmo corpo ausente»[38], de que, en palabras de poética síntesis borgesiana: «La vida es apariencia verdadera»[39].

La música con su particular universalidad expresa con más esencialidad que cualquier otro arte y que cualquier filosofía académica la profundad realidad del mundo como voluntad y como tragedia que en el caso de los llamados «cantes desgarrados», en este caso el *fado*, nutrido del aire trágico, melancólico, saudoso, nunca mejor dicho, hace de ella una narración proyectada hacia el presente y el futuro que se auto-crea constantemente en una suerte de fagocitador deseo voraz que trae mundos nuevos para el que se deja seducir por su misterio, rompiendo y olvidando su malogrado yo, su insulsa individualidad en un acto de nueva religiosidad, una religiosidad más pagana que nunca. En ella la voluntad de vida tiene un alcance metafísico inigualable por el concepto. Tal como en Schopenhauer; La música es un ejercicio de metafísica inconsciente, en la cual el espíritu no sabe que hace filosofía. La gran filosofía, aún inconsciente está en la música, y está sin duda en el *fado* que recoge y reencarna el espíritu trágico en su espíritu aéreo. En ella hay afirmación dionisiaca de la vida aunque en ocasiones el mecer del destino lleve esa melancolía hacia la negación del pathos y con ello al amor-odia a la vida y el mundo. («Odeio a vida por amor a ela» nos dice Soares). No parece el *fado* un consuelo metafísico sino una actitud propiamente metafísica y artística olvidada de un pueblo que se une a la tragedia hasta tal punto que acepta como destino la embriaguez y la muerte. («Grande vida! / Ter o vinho por amante / E a morte por companheira!»[40]). El *fado*, asumiendo la necesidad de una refundación mítica de la existencia propia del mesianismo-profetismo lusíada, nutriéndose del misterio de la *Saudade* que trae a lo real lo imposible pasado y futuro, rompiendo el tiempo y el espacio y haciendo de la vida literatura, teatro y máscara, es la expresión más clara de la voluntad de nada, es decir, de todo, de otredad, de alteridad, del pueblo portugués. Pueblo que haciendo

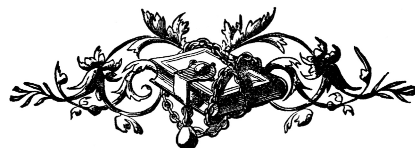
37. «Yo amo a aquél cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso." Nietzsche, Friedrich. (2006), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, p. 40 «Mi yo es algo que debe ser superado: mi yo es para mí el gran desprecio del hombre».
38. *Verbo Escuro*, op. cit, p. 7
39. Borges, Jorge Luis, (2007) *Inquisiciones*, «La nadería de la personalidad», Alianza, Madrid, p. 102.
40. Antonio Botto, (2008) *Poemas*, Quase, Lisboa,, p. 49

del *amor fati* una filosofía olvidada asume sin saberlo, y sin querer saberlo su destino de eterno soñar despierto en un antagonismo espiritual hecho carne en una agonía colectiva.

El *fado* se convierte así en una de las más claras expresiones de un paradójico idealismo, de un nuevo misticismo pagano en el que se reencarna el espíritu del sentir trágico y del pensar poético con inusitada alevosía.

Referencias

1. Gómez de la Serna, Ramón (1979), *Interpretación del Tango*. Buenos Aires: Albino
2. Ortega y Gasset, José (2005), *Saudade, Notas de trabajo*. Ed. de José Luis Molinuevo. Lisboa Sete caminhos.
3. Teixeira de Pascoaes (1978), *Arte de ser português*. Lisboa: Ed. Roger Delraux.
4. Teixeira de Pascoaes (1915), «Verbo escuro, A beira num relámpago», en *Pascoaes*. Obras Completas, 7 Volume. Paris-Lisboa: Aillaud e Bertrand.
5. Lourenço, Eduardo (1999), *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva.
6. Lourenço, Eduardo (1988), *O labirinto da saudade*: *psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Dom Quixote.
7. Michaëlis de Vasconcelos (1996), *A Saudade portuguesa*, Guimarães ed.
8. Piñeiro, Ramón, (1984), *Filosofia da Saudade*. Vigo: Galaxia.
9. Antunes, Alfredo (1983), *Saudade e profetismo em Fernando Pessoa*. Braga: Fac. Filosofia Braga.
10. Pinto de Carvalho (1903), *Historia do Fado*. Empreza da Historia de Portugal. Lisboa: Livraria Moderna.
11. Eliade, Mircea (1941), *Dor* en «El Español Semanario de la política y del espíritu» año II, nº 27, página 6, Madrid, 1 de mayo de 1941
12. Sucena, Eduardo (2002), *Lisboa, o fado e os fadistas*, Eduardo Sucena ; rev. Alice Araújo. 2a ed. rev. e ampl. Lisboa : Vega.
13. Guerra, Maria Luisa (2003), *Fado, alma de um povo: origem histórica*, Lisboa: Imp. Nac.-Casa da Moeda.
14. Torre Queiroga, Andrés (1980), *Nova aproximación a unha Filosofía da Saudade*, Discurso de Recepción en la Real Academía Galega.



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Pablo Javier Pérez López
Cargo o Puesto: Investigador Contratado [PIF]
Afiliación y Dirección Institucional: Departamento de Filosofía
Universidad de Valladolid
Plaza del Campus, s/n
47011 Valladolid, España
Grado Académico : Doctor en Filosofía [≈PhD Philosophy]
Afiliación Institucional: Universidad de Valladolid
Email: pablojavierperezlopez@gmail.com

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: Fado, saudade y tragedia
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 97-111
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: boletin@disputatio.eu
web site: www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Artículo. Original
Reeditado de ninguno
Licencia: (cc) (BY:) ($) (=) 3.0 Unported.
Separata: No
ISBN: No

Nicolai Hartmann: Una apostilla bibliográfica a propósito de la traducción de su *Ética*

Nicolai Hartmann: A bibliographical apostille regarding the translation of his *Ethics*

Paulo Vélez León

Recibido: *4-Mayo-2012* | Aceptado: *29-Junio-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

Resumen: En este trabajo [1] se especifican los aspectos centrales de la estructura y contenido de la monumental obra de Nicolai Hartmann, recientemente traducida al castellano, *Ética*, y [2] en correspondencia con lo anterior, se indica sumariamente el propósito de su planteamiento ético.
Palabras clave: Gnoseología · Conocimiento · Fenomenología · Valor · Individuo.

Abstract: In this work (1) it is specified the central aspects of the structure and content of Nicolai Hartmann´s monumental oeuvre, recently translated into Spanish, *Ethics*, and (2) in correspondence with the above, it is summarily indicated the purpose of his ethical approach.
Key words: Gnoseology · Knowledge · Phenomenology · Value · Individual.

P. Vélez León (✉)
Universidad de Salamanca, España
Universidad Autónoma de Madrid, España
email: paulo.velez@usal.es | paulo.velez@uam.es

ARTÍCULO

Nicolai Hartmann: Una apostilla bibliográfica a propósito de la traducción de su *Ética*

Paulo Vélez León

HACE POCO APARECIÓ EN CASTELLANO LA MONUMENTAL ÉTICA de Nicolai Hartmann, un hecho afortunado y feliz, pues dado el panorama actual de «estudios» y «teorías filosóficas» que comprenden los valores morales, éticos, estéticos y políticos, éste es un síntoma alentador. Gran parte de la producción bibliográfica en estos campos, como sostenía Quine, «es filosóficamente irrelevante [*philosophically inconsequential*]», y, aunque «algunos textos son divertidos o ligeramente interesantes», este mero hecho no los hace filosóficos; el qué estén en una publicación de carácter filosófico se debe a una mera «conexión superficial», que estriba en lo políticamente correcto y no en lo filosóficamente correcto; «Escribir inspiradamente y de modo edificante es admirable, pero su lugar es la novela, el poema, el sermón o el ensayo literario» (o sociológico, antropológico o político); la manera contemporánea de hacer filosofía puede «ofrecer poca inspiración o consuelo»; y ello se debe básicamente a que la filosofía propiamente dicha, en *sensu strictu*, no busca ofrecer «consuelo espiritual», sino una vía de conocimiento para la indagación de la realidad, del mundo, del hombre, de la naturaleza… a través del cultivo de la «curiosidad intelectual»[1].

Como explicó en su momento Aurelio Fernández, la premura por resolver las cuestiones y problemas que aquejan nuestro mundo contemporáneo, e inclusive nuestras propias circunstancias, a veces nos hace olvidar que la *ética* como actividad filosófica sólo fue posible cuando ya estuvo elaborada la ciencia [ἐπιστήμη] del ser. Sócrates inició esta tarea, y Aristóteles le dio un giro en su *Ética a Nicómaco*, al tratar de establecer la relación entre ἦθος y λόγος, aunque sin perder la orientación ontológica, como sucedería en los distintos sistemas y teorías filosóficas que se desarrollaron a continuación y durante muchos siglos, casi hasta el presente[2].

Para Kant, «una filosofía práctica, que tiene por objeto no la naturaleza, sino la libertad de la voluntad, presupondrá y necesitará una metafísica de las costumbres»[3], por esta razón para Kant la filosofía práctica [pura] es una metafísica de las costumbres, o dicho en otras palabras, la ética es una metafísica de las costumbres, una «pura teoría conceptual»[4]; y esto, por cuanto «los principios morales no deben fundamentarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir por sí mismos a priori, pero que debe ser

1. Quine, Willard Van Orman (1982), «Has philosophy lost contact with people?», en *Theories and Things*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 192-193.
2. Fernández-Fernández, Aurelio (1975), *Filosofía de la libertad*. I *Diálogo con N. Hartmann*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro — CECA, pp. 12.
3. Kant, Immanuel (1914), *Metaphysik der Sitten*. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band VI. Berlin: G. Reimer, pp. 216.
4. Fernández-Fernández, *Filosofía de la libertad*, pp. 13.

posible derivar de esos principios reglas prácticas para toda naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana»[5].

Esta concepción kantiana de la ética es lo que se ha dado en llamar «ética formal», que no formalista, pues «forma y contenido en la ley moral están en una indiscernible correlación»[6]. A partir de Kant, la ética es una filosofía moral, entendida en cuanto y como formalismo ético. Varios filósofos modernos y contemporáneos han reaccionado contra esta ética formal; e.g., Scheler y Hartmann han argumentado duramente contra el imperativo categórico del deber kantiano, en tanto que otros, como Külpe, a partir de su crítica a la ética formal kantiana han dirigido sus dardos contra la ética sentimental o emocional del existencialismo.

Hartmann en su *Ética* se propone hacer un «análisis en contenido de los valores»[7]; para ello inicia esta labor con una crítica a la ética del siglo XIX, de la que dice es subjetiva, preocupada principalmente en «el análisis de la conciencia moral y sus actos», en tanto que, el «contenido objetivo de las exigencias, mandatos y valores morales, le quedaba lejos», hasta el punto que, como afirma Nietzsche, «no sabemos aún qué es el bien y el mal», —manifiesta Hartmann[8]. A pesar de esto, Hartmann reconoce que nuevamente —en la época— se «trata otra vez del contenido de lo sustancial del ser ético y no ser ético»[9], y esto, de acuerdo con Hartmann, es mérito de Scheler, quien con su «*ética material del valor*» logro una síntesis entre la aprioridad kantiana de la ley moral y la multiplicidad axiológica o diversidad del valor propuesta por Nietzsche.

Hartmann, si bien ponderaba positivamente a Nietzsche y Kant, también hacía notar que Nietzsche no había podido eludir el relativismo historicista, y que a Kant le faltó sensibilidad para los valores [«la contemplación en contenido y la anchura de corazón»]; sólo la ética material del valor de Scheler[10] habría logrado la «reunificación histórica de lo que le corresponde desde el comienzo según la cosa misma», es decir el camino correcto

5. Kant, Immanuel (1911), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. Berlin: G. Reimer, pp. 391yss.

6. Estrada, Carlos (1938), *La ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, pp. 170.

7. Hartmann, Nicolai (1962), *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, Vorwort, pp. V.

8. Hartmann, *Ethik*, Vorwort, pp. V, «Einsam, ein Mahner, steht Nietzsche da mit seiner unerhörten Behauptung, wir wüßten immer noch nicht, was Gut und Böse sei».

9. Hartmann, *Ethik*, Vorwort, pp. V, «Und langsam, mit bleischweren Widerständen ringend, arbeitet sich in unseren Tagen das Bewußtsein einer neuen Problemlage der Ethik empor, in der es sich endlich wieder um den Inhalt, um das Substantielle ethischen Seins und Nichtseins handelt».

10. Ha de recordarse, que hacia 1925, Nicolai Hartmann se trasladó a Colonia, procedente de Marburgo; allí toma contacto con Max Scheler y su «*Wertethik*», dando como resultado al año siguiente la publicación de la monumental obra que aquí comentamos, *Ethik*. Ciertamente en Marburgo una obra de este tipo hubiera sido imposible, pero tampoco se ha desconocer el hecho de que estos años influyeron decisivamente en su recepción de la fenomenología de Husserl, su crítica al neokantismo y el idealismo alemán, así como su alejamiento del idealismo y del intuitivismo de Lossky. Es así, que en la *Ethik* podemos percibir claramente el influjo de la fenomenología husserliana y la ética y teoría de los valores de Scheler, no por nada uno de sus propositos es «unir el apriorismo del deber de Kant y de los neokantianos con la ética de los valores de Scheler»; sin embargo, su *Ethik* no se agota en esto. Ciertamente, Hartmann dedica una buena parte a la ética de los valores, pero también «abarca además toda la temática que en Occidente formaba el campo de la Ética» —algo inusual en ese tiempo, como en el nuestro—. Al abordar estos problemas éticos, Hartmann no se limita a tratarlos únicamente de manera sistemática de la ética sino que los une con un tratamiento exquisito de la historia;

hacia una ética absoluta. La ética axiológica de Scheler «devuelve al apriorismo ético su rico contenido originario y autentico; y a la conciencia del valor, la certeza del contenido invariable en medio de la relatividad humana»[11].

Para Hartmann, éste es el camino a seguir. Ni Scheler ni nadie lo había seguido, de allí que su *Ética* tan sólo sea un comienzo de semejante tarea. De acuerdo con Hartmann, el inicio de este comienzo, debe fijarse por lo menos en Aristóteles, quien ya tenia una «ética material del valor muy desarrollada, no en cuanto al concepto o en cuanto a una tendencia consciente, pero sí a la cosa misma y al proceder efectivo», esto es, a la capacidad de dicha ética [y cualquier ética] de «captar y caracterizar los "bienes" y las "virtudes" en sus diversas matizaciones del valor»[12].

Bajo esta perspectiva, según Hartmann, la obra de Scheler sin proponérselo, arroja nueva luz sobre Aristóteles, y a su vez la obra de Aristóteles no sólo enriquece la ética material del valor de Scheler sino que nos ayuda «a comprender y a valorar correctamente» dicho trabajo. Este singular hecho, no sólo demuestra «una nueva comprensión del bien histórico» sino que es prueba de que nos encontramos ante un «engranaje insospechadamente profundo de viejas y nuevas conquistas intelectuales». Es más, para Hartmann, «el giro de la ética ante el que estamos, se trata de una síntesis histórica de mayor calado que la síntesis de Kant y Nietzsche: de una síntesis de la ética antigua y moderna»[13].

Es claro ahora, que la intención de Hartmann era realizar una *ética* que uniese en una síntesis lo antiguo y lo moderno al tiempo que contribuya de manera adecuada a los interrogantes y problemas y cuestiones éticas a las que tiene que hacer frente el hombre de su tiempo, que en esencia no difieren de las del de hoy. Esto, no implica para Hartmann que la ética deba «satisfacer todos los deseos personales», sino al contrario, la ética «debe seguir su camino, debatiendo sus problemas tal y como se encuentran en ese momento». De la magnitud de esta tarea es muy consciente Hartmann, conciliar estos asuntos, sabe Hartmann no es simple, antes bien sabe que esta tarea de síntesis «sólo existe todavía en idea. Llevarla a cabo es tarea de una época. A esta tarea esta llamado quien la capta». Y su trabajo en este contexto, «sólo puede ser un comienzo»[14].

---

el sabe unir estos hilos para plantear a manera cabal los problemas metaéticos que encontramos en la *Ethik*. Precisamente, todas estas características es lo que hace su obra excepcional. Una de los últimas grandes obras en esta área. Véase, Fernández-Fernández, *Filosofía de la libertad*, pp. 30 yss.

11. Hartmann, *Ethik*, Vorwort, pp. VI, «Die materiale Wertethik ist die geschichtliche Wiedervereinigung des der Sache nach von Anbeginn an Zusammengehörigen. Ja, sie ist allererst die Wiederentdeckung der Zusammengehörigkeit selbst. Sie gibt dem ethischen Apriorismus seinen ureigenen reichen Inhalt wieder, dem Wertbewußtsein aber die Gewißheit invariablen Gehaltes inmitten der Relativität menschlicher Wertung».

12. Hartmann, *Ethik*, Vorwort, pp. VII, «Denn nicht darauf kommt es an, ob sich bei ihnen ein materialer Wertbegriff terminologisch belegen läßt, sondern darauf, ob und wie sie die "Güter" und "Tugenden" in ihrer mannigfaltigen Wertabstufung zu erfassen und zu charakterisieren gewußt haben».

13. Hartmann, *Ethik*, Vorwort, pp. VII, «daß wir es hier mit einem ungeahnt tiefen Ineinandergreifen alter und neuer gedanklicher Errungenschaften zu tun haben und daß es sich bei der Wende der Ethik, an der wir stehen, um eine geschichtliche Synthese größeren Stils handelt als die von Kant und Nietzsche: um eine Synthese antiker und neuzeitlicher Ethik».

14. Hartmann, *Ethik*, Vorwort, pp. VII, «Noch aber besteht sie nur in der Idee. Sie zu vollziehen, ist Aufgabe des Zeitalters. Zu ihr berufen ist, wer sie erfaßt. Das Werk des Einzelnen aber kann nur ein Anfang sein».

Así, el hecho de que el hombre viva «a ras del tiempo, sin fin ni sentido, viviendo de sensación en sensación»[15] no es motivo para que una y cualquier ética deba satisfacer los deseos personales, muchas veces circunstanciales y contingentes; por ello, es que, Hartmann en diversos lugares de su obra, reitera una y otra vez, que toda *ética* debe estar fundada sobre unos sólidos fundamentos filosóficos [*léase*, ontológicos] y consistentes principios morales —que no estáticos ni arcaicos o anacrónicos, para que, de tal modo, y adecuándose a la época, sea capaz de orientar ética, moral y axiológicamente al hombre de nuestro tiempo.

Hartmann no es ajeno a su época. Sabe lo que acontece y por ello rehúye de lo políticamente correcto y no de lo filosóficamente correcto; insiste en tratar los problemas fundamentales [sistemáticos, metodológicos e históricos] de la ética y no lo circunstancial, porque no busca ofrecer inspiración o consuelo espiritual, sino ofrecer una «herramienta» adecuada, apropiada, sensata e integral al hombre de su tiempo, que tiene que hacer frente a los dilemas colectivos e individuales de su devenir en el mundo.

La *Ética* de Hartmann, en su tiempo y en el nuestro ha sido merecedora de una amplia atención —quizás un poco más en Alemania y en los países anglosajones, su influencia es palpable en varios de los principales filósofos contemporáneos dedicados a estas arduas y complejas tareas; en menor intensidad ha influido en nuestros países de habla hispana y portuguesa, sin embargo su impronta en varios trabajos es decisiva, y para fortuna esta obra sigue originando y despertando atención e interés en veteranos y noveles filósofos.

Sería insensato decir que en estas breves páginas voy a exponer y analizar en profundidad el planteamiento y desarrollo de la propuesta ética de Nicolai Hartmann contenida en su *Ética*[16], además de que no es este el propósito de este trabajo, en otras publicaciones se ha discutido extensamente sobre este asunto; lo que haré, una vez que he presentado más arriba el «itinerario» y presupuestos de obra, es describir de manera clara y concisa una reseña bibliográfica de la obra traducida, así como los rasgos generales de la estructura y contenido de la mentada obra, además de algunos aspectos del propósito de su planteamiento ético. En la sección final se indicará una breve relación de obras en castellano que han abordado o estudiado, en algún grado, la Ética de Hartmann[17].

15. Fernández-Fernández, *Filosofía de la libertad*, pp. 14.

16. Como sostiene, el propio Hartmann, los problemas tratados en la *Ethik* pueden complementarse con la parte I y II de *El problema del Ser Espiritual* (Buenos Aires, 2007), y la parte IV de *Ontología I. Fundamentos* (México, 2007); además, pueden consultarse con provecho, los capítulos 59-61 de *Ontología III. La Fábrica del Mundo Real* (México, 2007), y los capítulos 7 y 8 de su *Introducción a la Filosofía* (México, 1961).

17. La influencia de Hartmann en varios autores de habla castellana que se han ocupado de la ética es evidente, aunque algunos de ellos no aluden directamente a su obra. Por otra parte, en autores como Zubiri u Ortega y Gasset, la recepción del pensamiento y planteamiento de Hartmann en sus trabajos dedicados a estos temas es palpable, aunque se entrecruza con su propio pensamiento, por lo que resulta difícil determinar el grado de la influencia de Hartmann. Por esta razón no hemos incluido ninguno de estos trabajos en el listado mentado.

1. La traducción castellana

Ethik, una de las últimas obras del gran pensador alemán que faltaban por verter al castellano, aparece ahora a través de la encomiable y titánica labor de traducción del profesor Javier Palacios, especialista en axiología y fenomenología, quien nos la presenta de manera completa con el título de *Ética*[18]. Es la primera vez que se traduce íntegramente al castellano el extenso volumen (852 páginas) publicado en 1926 por la editorial Walter de Gruyter en Berlín en un tomo de 821 páginas. Hasta donde tengo conocimiento, previamente había sido traducida de manera integra al inglés e italiano, y parcialmente al castellano por José Vega Delgado como apéndices de su *Ética como filosofía de la acción humana y del valor moral* los epígrafes 1, 2, 3, 5, y 8 de la «Introducción»; por Emilio Estiú, como material de cátedra, los capítulos 11, 12, 13 y 14; y por Adolfo Carpio los capítulos 10, 11 y 12. Respecto de estas últimas traducciones cabe mencionar lo siguiente: la traducción de Carpio reposa mecanografiada, anotada y sin publicarse desde 1960, en la biblioteca del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires; en tanto que, la traducción de Estiú, afortunadamente, tiempo después, en 1963, fue publicada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, como material de la *Cátedra de Ética*, las secciones IV y V, no de manera integra sino limitadas a los capítulos comprendidos del 11 al 14 de la *Ethik*. Como podrá comprenderse, en cada uno de estos casos las traducciones estaban destinadas a ser material didáctico, es decir, tenían como propósito ser usados internamente por los alumnos de cada una de aquellas cátedras antes que a su amplia distribución académica o comercial.

Esta obra tanto por su volumen como por su contenido, ofrece grandes dificultades técnicas para su traducción a cualquier lengua, tanto de orden sintáctico —estilo conciso, construcciones que no encajan fácilmente en nuestra gramática, etc., como de orden semántico. El autor de esta edición ha logrado una traducción castellana, desde todo punto de vista valiosa, elegante y excepcional. Desde el punto de vista sintáctico, es correcta, concisa y ajustada al original, sin caer por eso en expresiones extrañas a nuestra lengua. Desde el punto de vista semántico ha buscado la solución más adecuada utilizando una sola palabra castellana en correspondencia con cada uno de los términos alemanes, claro, hay algunas salvedades que en todo caso son oportunas. Indiscutiblemente, hasta el momento, estamos ante una completa, precisa y competente traducción castellana de la *Ética* de Hartmann, pues se trata de una obra esmerada, muy bien presentada desde el punto de vista editorial y con una excelente traducción. Si cabe añadir algo más, no cabe duda que la sentencia de un ilustrado respecto de la producción *científica* de su tiempo es con justicia aplicable a esta obra, decía: de lo antiguo se ha conservado poco y hay todo que leer, de lo contemporáneo hay mucho y poco que leer. No cabe duda que la *Ética* de Hartmann, en esta magnifica traducción, pertenece a ese selecto grupo de clásicos contemporáneos de filosofía práctica de lectura obligatoria tanto para especialistas como interesados en estos

18. En la sección final se anota una relación de las ediciones disponibles en todos los idiomas de esta obra.

temas. Ante el actual mercado de teorías *éticas*, la *Ethik* es desde todo punto de vista una obra refrescante y estimulante.

2. Estructura de la Obra

En cuanto a su contenido la edición incorpora los prólogos a la primera, segunda y tercera edición, además de una extensa y detallada introducción del autor. El cuerpo de la obra se divide en tres partes, que se desarrollan a lo largo de 85 capítulos.

Cada una de las partes se corresponde con lo que Hartmann denomina «*Pensamiento Sistemático*», el cual, es una progresión de procedimientos, que consisten en: 1) Fenomenología (descripción de lo dado —fenómeno, historia, ciencia—); 2) Aporética (análisis y problematización de los problemas de la descripción); y 3) Teoría (sistematización del contenido — ontología); no pudiendo abreviarse ni recortarse ninguno de los procedimientos de esta progresión. La fenomenología y aporética, cada una de ellas, por sí son un amplio dominio de trabajo, una ciencia entera, en palabras de Hartmann. En estos debe ponerse el mayor énfasis, puesto que ninguna es definitiva y verdadera. Aquí es precisamente donde se debe «crear fundamentos sólidos –no los fundamentos objetivos de la teoría (éstos más bien deben ser encontrados sólo cuando empieza el estudio de las aporías), sino los puntos de partida del conocimiento, en cuanto que éste debe ser algo más que una descripción»[19]. Así la primera es una fenomenología de las costumbres, la segunda una axiología de las costumbres, y la tercera una metafísica de las costumbres.

La primera parte trata de la «Estructura del fenómeno ético», en donde hace una revisión de las nociones y distinciones concernientes a la ética normativa y contemplativa; así estudia cuestiones concernientes a la competencia filosofía práctica, la enseñabilidad de la virtud y el sentido legitimo de lo normativo. En la segunda sección de esta parte, se centra en la pluralidad de las normas morales y en la posibilidad de la unidad de la ética, en donde, realiza una indagación sobre la diversidad y unidad en la conciencia moral, el saber sobre el bien y el mal, el camino para el descubrimiento del valor, y los campos de orientación del fenómeno moral. En la tercera sección examina los «caminos errados» de la ética filosófica, aquí pone especial énfasis en el egoísmo y el altruismo, el hedonismo y el utilitarismo, y una pormenorizada crítica sobre el sentido del eudemonismo. En la cuarta sección hace una revisión de la ética kantiana, Hartmann pone especial énfasis en el análisis del subjetivismo de la razón práctica, y la crítica de Scheler al formalismo e intelectualismo. La sección quinta analiza la esencia de los valores éticos, pone especial énfasis en el tratamiento de los valores como esencialidades, así como, en lo concerniente a la relatividad o carácter absoluto de los valores, y del ser en sí ideal de los valores, finalmente en esta sección, explora la noción referente a los valores como principios. La sexta sección habla de la esencia del deber, aquí Hartmann reflexiona sobre la relación entre valor y deber, sobre la posición del deber respecto al sujeto, del deber y el nexo final, y sobre la noción de la teleología de los valores y

19. Hartmann, Nicolai (1989), *Autoexposición Sistemática*. Madrid: Tecnos, pp. 16-17.

metafísica del hombre. La séptima sección revisa las perspectivas metafísicas concernientes a la ética, tales como la interacción teleológica, la estructura modal del deber, la metafísica de la persona, y el personalismo metafísico.

En la segunda parte, Hartmann, trata sobre «El reino de los valores». En la sección primera estudia diversos puntos de vista para «la tabla del valor»; aquí revisa cuestiones concernientes a la posición de los valores en el reino moral, el fin de la acción y el valor moral, la jerarquía de los valores, el criterio de la altura del valor, y el valor supremo. La segunda sección analiza las oposiciones más universales del valor, de este modo examina las antinomias de los valores; y, las oposiciones modales, relacionales, y cualitativo-cuantitativas del valor. La tercera sección está dedicada a escrutar en los valores básicos condicionantes en cuanto al contenido; así, intenta penetrar en el carácter universal del grupo de valores (en tanto su concreción y riqueza del contenido), los fundamentos de valor inherentes al sujeto, y los valores de bienes. En la sección cuarta, Hartmann, desarrolla extensamente un estudio sobre los valores morales básicos, de este modo trata, los valores morales en general, *exempli gratia*: lo bueno, lo noble, la plenitud, y la pureza. A partir de estos, indaga sobre tres grupos de valores morales especiales: [1er. Grupo (sección quinta)]: la virtudes en general, justicia, sabiduría, valentía, contención, y las virtudes aristotélicas; [2do. Grupo (sección sexta)]: amor al prójimo, veracidad y sinceridad, fiabilidad y fidelidad, confianza y fe, modestia humildad y distancia, y los valores del trato exterior (formas convencionales y costumbres existentes); [3er. Grupo (sección séptima)]: amor al más lejano, la virtud de obsequiar, personalidad, amor personal. Luego de éste profundo estudio sobre los valores morales, Hartmann, inquiere sobre la legalidad de la tabla del valor, en la octava sección, en donde razona sobre la deficiencia de la imagen sistemática (límites de la visión de conjunto), la relación de estratificación y relación de fundamentación, relación de oposición y síntesis de valor, la relación de complementariedad, relación de altura y de fortaleza, y finalmente escudriña, sobre el valor e indiferencia del valor (indiferencia, desvalor, absoluto, valioso, comienzo y fin del reino del valor).

La tercera parte, de la *Ethik*, está dedicada al estudio del problema de la libertad de la voluntad. En la sección primera, observa algunas cuestiones críticas previas, referidas al enlace del problema (las relaciones entre el hombre, la independencia, y la libertad), el desarrollo histórico del problema de la libertad, y al error en la captación conceptual de la libertad. La sección segunda está dedicada a reflexionar sobre la antinomia causal, de este modo, indaga sobre el sentido de la solución kantiana (inteligible, determinación, nexo causal y ley moral), el determinismo e indeterminismo, el determinismo causal y el determinismo final, y sobre, la legalidad ontológica como base de la libertad. La sección tercera aborda la antinomia del deber, aquí analiza la crítica de la doctrina kantiana de la libertad, las vías erróneas de demostración de la libertad de la voluntad, y el «nuevo» estado del problema (consecuencias y aporías de la libertad). La cuarta sección discute la fuerza demostrativa de los fenómenos éticos, *exempli gratia*, la «demostración» de los objetos metafísicos, el juicio moral y la conciencia de la autodeterminación, la responsabilidad e imputación, la conciencia de culpa, los grupos complementarios de hechos, tales como,

el deber y el querer. En la sección sexta, Hartmann, se adentra en el estudio sobre la posibilidad ontológica de la libertad personal, en donde trata la cuestión de la autonomía de la persona y la determinación de los valores, al tiempo que ensaya una solución de la antinomia del deber, así como indica, el resto problemático irresuelto, *exempli gratia*: la aporía de la individualidad de la libertad moral, relación positiva entre autonomía universal e individual, la esencia del determinante individual, la teleología de la persona como modo de determinación de la libertad positiva, la aporía ontológica de la libertad personal, la estructura categorial, de la compleja relación de condición, y la libertad moral y categorial.

La última sección, es un apéndice a la doctrina de la libertad, en donde trata las debilidades aparentes y reales de la teoría, además de las cuestiones relativas, a la libertad ética y religiosa.

3. ¿Qué es lo que se propone Hartmann?

Al inicio de la *Ethik*, Hartmann manifiesta que: «la tradición del pensamiento moderno pone a la filosofía, en el umbral de su trabajo, tres preguntas actuales: ¿Qué podemos [nosotros] saber? ¿qué debemos [nosotros] hacer? y ¿qué nos cabe[/ésta permitido] esperar?» La segunda de ellas se considera como la pregunta ética básica; sin embargo, dicha pregunta: «¿Qué debemos hacer? [. . .] se ha olvidado demasiado fácilmente» puesto que «el sentido actual de esta pregunta básica» se diluye «con las ruidosas cuestiones de cada día —cómo si no estuvieran éstas arraigadas en aquella y únicamente pudieran ser contestadas desde ella—». Con esto, no se quiere decir que «la ética filosófica deba tener voz inmediatamente en todas partes», puesto que, «su asunto no es el programa actual, ni la unilateralidad de la toma de partido. Al revés, precisamente la posición distante por principio frente a lo dado, a lo de hoy, a lo discutido, la hace libre y le da competencia para enseñar algo en este punto». Es decir, «la ética no enseña directamente qué debe ocurrir aquí y ahora, en el estado de cosas dado, sino en términos generales cómo está constituido lo que debe ocurrir. . . Sin embargo, no puede ocurrir en cada estado de cosas todo lo que en general deba ocurrir», por tanto, «la ética procura una base universal desde la que se ve objetivamente lo actual. . . Ante ella la tarea del individuo y la de la época son igualmente particulares. Mantiene la misma distancia frente a ambas, significa para las dos la elevación sobre el caso particular, la liberación de influencias externas, de la sugestión, de la falsificación, del fanatismo», en definitiva, «la ética no se conduce en este punto de forma distinta de toda la filosofía: no enseña juicios definitivos [prefabricados] sino a "discernir" [en cuanto tal]»[20].

De ésta manera, la ética ante la pregunta: ¿Qué debemos [nosotros] hacer? «No determina, no describe, no define el auténtico "Qué" del Deber, pero sí da criterios por los cuales se puede reconocerlo»; así, Hartmann, considera que «éste es el fundamento interno de por qué [la ética] se encuentra muy por encima de toda disputa sobre orientaciones

20. Véase, Hartmann, *Ética*, pp. 43-45.

particulares, intereses y partidos», y «sus perspectivas se comportan respecto de la vida diaria, pública y privada, como las de la astronomía respecto de la visión terrestre de las cosas. No obstante los puntos de vista de estas orientaciones particulares, tienen su justificación únicamente en ella». Aquí cabe aclarar que, «la distancia no es separación o disociación, no es una pérdida del caso particular, sino sólo perspectiva, visión panorámica, visión de conjuntos; y —en la idea— la tendencia a la unidad, a la totalidad, a la integridad»[21]. Es precisamente frente a esta empresa, que Hartmann, en su *Ethik* trata de conciliar a Kant y Scheler, para fundamentar una ética de bienes que tenga validez absoluta.

De este modo, Hartmann propone un reino de valores al modo platónico, eterno e inmutable; puesto que de conformidad con su ontología y gnoseología, sabe que hay un punto de quiebre entre el mundo real y el reino ideal de los valores, el cual debe ser asumido por el hombre, nexo entre los dos —ya por su naturaleza óntica, ya por su naturaleza material—, es el único que puede entrelazar estos dos mundos.

Para Hartmann, las acciones del hombre son morales cuando proceden de la libertad, sin embargo el hombre, en sus postulados, no es libre; para él, la libertad está en los valores, por tanto, solamente si el hombre obra de acuerdo a valores es moral, lo cual quiere decir que, el hombre es moral si decide siempre lo mejor, pero dicha elección siempre ha de estar en armonía con los otros valores (generales y especiales).

Llegado a este punto cabe aclarar que, de acuerdo con Hartmann, sobre el tema ético no debe sobreponerse la religión, ya que son dos temas inconciliables. Las razones de esto, las podemos esbozar en cinco antinomias: (1ra.) Antinomia entre la libertad ética [moral] y libertad religiosa [religión]; (2da.) Antinomia relación entre hombre y Dios; (3ra.) Antinomia del origen de la moralidad; (4ta.) Antinomia de la providencia; y, (5ta.) Antinomia de la salvación;

Las cuales se resumen más o menos de este modo:

ANTINOMIA	RELIGIÓN	ÉTICA
1ra.	La orientación es hacia el más allá.	La realización en la Tierra.
2da.	La voluntad de Dios es mandato supremo.	El hombre es lo supremo.
3ra.	Enseña la Heteronomía* **Def.*: – la voluntad está determinada por los objetos de la facultad de desear (razón)-.	Enseña la Autonomía.
4ta.	Fija por la providencia el destino del hombre.	Pide absoluta libertad.
5ta.	Predica la redención de nuestros pecados.	Ve en la redención el rebajamiento del hombre que no quiere ya responder de sus hechos.

21. Véase, Hartmann, *Ética*, pp. 45.

Esta antinomias «sirven de base más o menos a todas las más especiales, y que son suficientes, además, para abarcar por principio el estado de cosas... las tres primeras,... conciernen a las diferencias en contenido;... las dos últimas conciernen al problema de la libertad». Ahora bien, las «antinomias no demuestran nada en contra de la coexistencia real de lo antinómicamente separado, aunque ellas se muestren como auténticas antinomias, esto es, aunque deban ser insolubles. Solo demuestran la incapacidad del pensamiento para comprender la coexistencia», de modo que, «la única tarea que le corresponde a la perspectiva ética en esta dirección... es, por eso, la de poner de relieve estas antinomias entre ética y religión en la medida que ambas tienen el mismo objeto»[22].

Una vez demostrado, que las antinomias son insolubles, conviene tener a la vista que «la evidencia humana sólo puede ver en ella(s) una disyunción inhermanable», y ante lo cual, cabe tener claro que «la ética no tiene nada que solucionar la contradicción, pues no la ha provocado..., sino la filosofía de la religión. Pero, en verdad, ésta también sigue estando ante la eterna insolventabilidad, ente el enigma, ante lo insuprimiblemente irracional»[23].

En consecuencia, Hartmann —congruente con sus afirmaciones sobre la naturaleza y carácter de la ética—, considera que en el tema ético no cabe Dios, no porque no crea en él, sino porque las antinomias y aporías en las que queda envuelto el pensar filosófico lo imposibilitan, de modo que en correspondencia con esto, ante la imposibilidad de negar o afirmar la existencia de Dios, Hartmann considera que la ética no puede ser sino sólo un camino, mas no un término. Con ello, Hartmann y su ética, no sólo no proponen un ateísmo, como algunos autores han querido afirmar, sino que se compromete con un prudente agnosticismo, consecuente con su pensar sistemático, y con la conducta propia de un científico y filósofo que aspira a indagar objetivamente en los reinos y niveles de la realidad, en especial de lo moral.

22. Véase, Hartmann, *Ética*, pp. 842.
23. Véase, Hartmann, *Ética*, pp. 852.

4. Apéndice bibliográfico *de* y *sobre* la *Ética* de N. Hartmann

Ediciones de la Ética de N. Hartmann

Edición original en alemán:

Hartmann, Nicolai (1926), *Ethik*. Berlin-Leipzig: W. de Gruyter. 821ss.

Traducciones al inglés:

Hartmann, Nicolai (1932), *Ethics*. Translated by Stanton Coit. Introduction by John Henry Muirhead. 3 vols. London: George Allen & Unwin.

Vol. I. *Moral Phenomena*, 343 págs.
Vol. II. *Moral Values*, 476 págs.
Vol. III. *Moral Freedom*, 228 págs.

Hartmann, Nicolai (2002-04), Ethics. Reprinted with a new introduction by Andreas A.M. Kinneging. Translated by Stanton Coit. 3 vols. New Brunswick, Transaction Publishers.

Vol. 1. *Moral Phenomena*, 2002, 358 págs. ISBN: 9781412829052
Vol. 2. *Moral Values*, 2004, 490 págs. ISBN: 9780765809629
Vol. 3. *Moral Freedom*, 2004, 288 págs. ISBN: 9781412829038

Traducción al italiano:

Hartmann, Nicolai (1969-1972), Etica. Traduzione di Voncezo Filippone Thaulero. 3 vols. Napoli: Guida Editori.

Vol. 1. *Fenomenologia dei costumi*, 1969, 324 págs.
Vol. 2. *Assiologia dei costumi*, 1970, 457 págs.
Vol. 3. *Metafisica dei costumi*, 1972, 256 págs.

Traducción al castellano:

Hartmann, Nicolai (2011), *Ética*. Traducida por Javier Palacios. Madrid: Editorial Encuentro, 860 págs. ISBN: 978-84-9920-072-9.

Traducciones parciales al castellano:

Hartmann, N. (1960), *Ética*. Capítulos 10, 11, y 12. Traducción de Adolfo Carpio. Buenos Aires: Instituto de Filosofía. Manuscrito mecanografiado y anotado.

Hartmann, N. (1963), *Ética*. Secciones IV y V. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Cátedra de Ética, 1963 [Capítulos traducidos: 11, 12, 13, y 14; 33 páginas].

Nicolai Hartmann (1986), *Ética*. [Epígrafes 1, 2, 3, 5, y 8 de la Introducción]. Traducido por José Vega Delgado; en Vega Delgado, J. (1986), Ética como filosofía de la acción humana y del valor moral. Cuenca: Universidad de Cuenca, pp. 133-146.

Trabajos en castellano sobre la concepción ética de N. Hartmann

En ingles, alemán, italiano, y francés la bibliografía es copiosa, pueden consultarse los repertorios bibliográficos de Pérez Cornejo (1993, pp. 320-336), Díaz Díaz-Santos Escudero (1982, pp. 724-726) y Fernández-Fernández (1975, pp.173-189); en castellano véanse especialmente las siguientes obras:

1. Aja, Pedro Vicente (1950), «Cuatro visiones de la libertad moral». *Revista Cubana de Filosofía* 1, pp. 62-65.

2. Aja, Pedro Vicente (1953), «Kant y Hartmann en la libertad moral», en *Actes du XIe. Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, Vol. XIII, pp. 119-124.

3. Astrada, Carlos (1938), *La ética formal y los valores: Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*. La Plata: UNLP.

4. Avelino, Andrés (1950), «El problema antinómico de la existencia o no existencia de hechos morales», en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo. Buenos Aires, tomo II, pp. 1257-1264.

5. Barth, Thimoteus (1956), «Moralidad y religión (un diálogo con Nicolai Hartmann)». *Verdad y Vida* 14, pp. 5-24.

6. Cencillo, Luis (1955), «Ética de los valores contra ética de la situación». *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica* 11, no. 41, pp. 67-76.

7. Cuéllar, Hortensia (2006), «Notas breves sobre la noción de valor en Nicolai Hartmann». *Tópicos: revista de Filosofía* 31, pp. 65-82.

8. Delgado, Honorio (1955), «La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista». *Philosophia. Anuario de Filosofía* 20-21, pp. 3-10.

9. Estiú, Emilio (1974), *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*. La Plata: UNLP.

10. Fernández-Fernández, Aurelio (1964), *La libertad humana en Nicolai Hartmann: una contribución a la problemática de la filosofía contemporánea*. Tesis Doctoral. Salamanca: UPSA.

11. Fernández-Fernández, Aurelio (1974), «Las antinomias de la libertad en Nicolai Hartmann». *Anuario Filosófico* 7, no. 1, pp. 75-121.

12. Fernández-Fernández, Aurelio (1974), *La libertad en Nicolai Hartmann*. Extracto de la tesis doctoral. UPSA. Pamplona: Editorial Gómez.

13. Fernández-Fernández, Aurelio (1975), *Filosofía de la libertad*. I *Diálogo con N. Hartmann*. II *Bibliografía*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro — CECA.

14. García Máynez, Eduardo (1944), *Ética. Ética empírica. Ética de bienes. Ética formal. Ética valorativa*. México: Centro de Estudios Filosóficos. Reimpreso en 1990, México, Porrua, esp. pp. 203-302.

15. García Máynez, Eduardo (1969), *El problema de la objetividad de los valores* (*Diez conferencias, en seis de las cuales se expone el objetivismo axiológico de Nicolai Hartmann*). México: El Colegio Nacional.

16. Herrera Figueroa, Miguel (1953), «En torno a la filosofía de los valores». *Revista Humanitas* (Túcuman, Argentina) 1, pp. 121-140.

17. Keilbach, Wilhelm (1972), «Ateísmo y Fenomenología: Nicolai Hartmann», en G. Girardi, G. (ed.), *El Ateísmo Contemporáneo*, Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 345-350.

18. Linares Herrera, Antonio (1936), «La ética fenomenológica. (Max Scheler y Nikolai Hartmann)». *Boletín de la Universidad de Granada*, Año VIII. Nº 37. Febrero.

19. Lison Buendia, Juan Francisco (1973-4), «Determinaciones esenciales de los valores. Estudio crítico de la concepción de Nicolai Hartmann». *Estudios de Metafísica* 4, pp. 117-140.

20. Lison Buendia, Juan Francisco (1973), *Fenomenología, aporética y teoría de la conducta moral* (*Sobre la ética en Nicolai Hartmann*). Extracto de la tesis doctoral. Valencia: Cronista Almela y Vives.

21. Lison Buendia, Juan Francisco (1975), *La libertad en la Ética de Nicolai Hartmann*. Madrid: Centro de Investigaciones Socio-Ético-Religiosas —CISER.

22. Maliandi, Ricardo (1969), «La estructura antinómica en la Ética de Nicolai Hartmann». *Diánoia* XV, no. 15, pp. 50-69.

23. Maliandi, Ricardo (1972), «Las espaldas de la acción». *Razón y filosofía* 29, s.p.

24. Maliandi, Ricardo (1980), «El "preferir" y la complejidad del bien moral», en: J. E. Gracia (comp.), *El hombre y su conducta* (*Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*). Puerto Rico: Editorial Universitaria, pp. 222-237. Reimpreso en *Cultura y Conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*. Buenos. Aires: Biblos, 1984.

25. Maliandi, Ricardo (1991), *Transformación y síntesis*. Buenos Aires: Almagesto.

26. Maliandi, Ricardo (2004), *Ética: conceptos y problemas*. 4ta. Edición. Buenos Aires: Biblos.

27. Maliandi, Ricardo (2006), «Un conflicto básico en la vida moral». *Diánoia* XXII, 22, pp. 159–188.

28. Maliandi, Ricardo (2006), *Ética, dilemas y convergencias*. *Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Biblos.

29. Maliandi, Ricardo (2010), *Ética convergente*. Tomo I: *Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta.

30. Maliandi, Ricardo (2011), *Ética convergente*. Tomo II: *Aporética de la conflictividad*. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta.

31. Maliandi, Ricardo & Muiños de Britos, Stella (comps.) (2010), *Nicolai Hartmann*. "*Recuperación de un pensamiento decisivo*". Lanus: EDUNLA.

32. Maliandi, Ricardo G. (1966) «La negación de la meditatio mortis en la filosofía de N. Hartmann». *Revista de Filosofía* (La Plata) 16: pp. 7-34.

33. Navarro, Bernabé (1968), «Humanismo y ateísmo en la filosofía de Nicolai Hartmann». *Diánoia* XIV, 14, pp. 42-81.

34. Olmo, Javier (1990), «El amor al projimo en la etica fenomenologica de los valores». *Dialogo Filosófico* 6, no. 17, pp. 195-212.

35. Pérez, Manuel Francisco (1967), «Consideraciones metodológicas sobre el acceso de N. Hartmann a lo irracional». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, no. 2, pp. 47-81.

36. Piñera Llera, Humberto (1949), «Nicolás Hartmann y su crítica del formalismo ético de Kant». *Revista Cubana de Filosofía* 1, nº 5, pp. 13-18.

37. Rodríguez Paniagua, José María (1972), *La ética de los valores como ética jurídica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

38. Roura Parella, Juan (1955), «Cultura e individuo en Nicolai Hartmann». *Revista Mexicana de Sociología* 17, pp. 533-554.

39. Steinbüchel, Theodor (1959), *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*. 2 Vols. Gredos, Madrid.

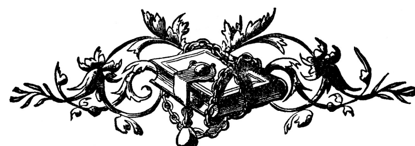
40. Stern, Alfredo (1944), « La fenomenologia no personalista de los valores: Nicolas Hartman», en *La filosofía de los valores: Panorama de las tendencias actuales en Alemani*a. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. 4ta. Edición Revisada y ampliada, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1960, pp. 60-84.

41. Vázquez, Francisco (1967), «La ética de los valores y la persona». *Crisis* 14, no. 53-56, pp. 239-256.

42. Wisser, Richard (1968) «Dos respuestas "realistas" a la cuestión de la esencia de los valores: Nicolai Hartmann y Fritz-Joachim von Rintelen». *Folia Humanista,* no. 69, pp. 705-712; no. 70, pp. 821-828.

Referencias

1. Díaz Díaz, Gonzalo; Santos Escudero, Ceferino (1982), *Bibliografía filosófica hispánica* (1901-1970). Madrid: C.S.I.C.
2. Estrada, Carlos (1938), *La ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
3. Fernández-Fernández, Aurelio (1975), *Filosofía de la libertad*. I *Diálogo con N. Hartmann*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro — CECA.
4. Hartmann, Nicolai (1954), *La nueva ontologia.* [*Neue Wege der Ontologie* 1942]. Traducida por E. Estiú. Buenos Aires: Sudamericana
5. Hartmann, Nicolai (1957), *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento.* [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* 1921]. Traducida por J Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada. 2 Vols.
6. Hartmann, Nicolai (1962), *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter.
7. Hartmann, Nicolai (1989), *Autoexposición Sistemática.* [*Systematische Selbsdarstellung* 1955]. Traducida por B. Navarro. Madrid: Tecnos.
8. Hartmann, Nicolai (2007), *Ontología* I. *Fundamentos*. [*Zur Grundlegung der Ontologie* 1934]. Traducida por J Gaos. México: FCE.
9. Hartmann, Nicolai (2011), *Ética*. Traducida por Javier Palacios. Madrid: Editorial Encuentro.
10. Kant, Immanuel (1911), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. Berlin: G. Reimer.
11. Kant, Immanuel (1914), *Metaphysik der Sitten*. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band VI. Berlin: G. Reimer.
12. Maliandi, Ricardo (2006), *Ética, dilemas y convergencias*. *Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Biblos.
13. Maliandi, Ricardo (2007), «Entrevista a Hans-Georg Gadamer: La ética es una aclaración teórica del ethos vigente»; en N. Zavadivker (comp.), *La ética en la encrucijada*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 261-282
14. Pérez Cornejo, Manuel (1993), *Arte y estética en Nicolai Hartmann*. Tesis Doctoral. Madrid: UCM.
15. Quine, Willard Van Orman (1982), *Theories and Things*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Paulo Vélez León
Cargo o Puesto: Investigador y Doctorando en Filosofía
Afiliación Institucional: Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Madrid, España
Email: paulo.velez@uam.es

Afiliación Institucional: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética
Universidad de Salamanca, España
Email: paulo.velez@usal.es

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: Nicolai Hartmann: Una apostilla bibliográfica a propósito de la traducción de su *Ética*
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 113-129.
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: (✉) boletin@disputatio.eu
web site: (🌍) www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Artículo. Original
Reeditado de Ninguno
Licencia: (cc) (BY:) ($) (=) 3.0 Unported.
Con permiso del autor
Separata: No
ISBN: No

Da epistemologia à lógica da ciência

From epistemology to logic of science

Rudolf Carnap

[Tradução de Gilson Olegario da Silva]

Recibido: *01-Enero-2012* | Aceptado: *29-Marzo-2012* | Publicado: *30-Junio-2012*

PELAS DISCUSSÕES DO PRESENTE CONGRESSO temos uma vívida impressão de que a filosofia científica não é um sistema acabado, mas está em desenvolvimento. Gostaria de expor algumas tentativas, alguns elementos característicos da atual fase de desenvolvimento.

As principais fases anteriores do desenvolvimento da filosofia científica talvez possam ser caracterizadas da seguinte maneira: O primeiro passo foi a superação da metafísica em função da transição da filosofia especulativa à epistemologia. O segundo passo foi a superação do sintético *a priori*, que levou a uma epistemologia empirista. Este problema foi recentemente resolvido por grupos empiristas e positivistas em diferentes países, incluindo o pragmatismo americano. O objeto do nosso presente trabalho parece-me estar na transição da epistemologia à Lógica da Ciência. Aqui, a epistemologia não é, como foram anteriormente a metafísica e o apriorismo, completamente rejeitada, mas é purificada e depurada em seus componentes.

Parece-me que a *epistemologia* na sua forma atual é uma *mistura ambígua de componentes lógicos e psicológicos*. Isso também é verdadeiro para o nosso trabalho no Círculo, não excluindo meu próprio trabalho anterior. Isso leva a uma série de confusões e mal-entendidos. Por exemplo, recentemente, um ensaio chamado «Conhecimento» produziu muitas reservas, objeções e discussões animadas por suas proposições aparentemente lógicas, até que, finalmente, o autor afirmou que seus comentários não tinham a intenção de serem lógicos, mas análises psicológicas. Disso podemos ver quão importante é

N.T.: Agradeço a Marcelo Fischborn e Paulo Aukar pelas correções à versão final desta ttradução.

G. Olegario da Silva (✉)
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil
email: gilsonolegario@gmail.com



TRADUCCIÓN

expressar claramente, em qualquer discussão chamada epistemológica, se questões lógicas ou psicológicas são visadas.

Se atribuirmos à ciência empírica as frases sintéticas, empíricas, então as questões psicológicas da epistemologia não pertencem à filosofia, mas à ciência empírica[1]. Nessa, tais questões são tratadas de acordo com o método empírico da psicologia, a exemplo do método estatístico-experimental. Seu tratamento no marco do debate filosófico, entrementes, traz usualmente consigo o perigo do diletantismo. Como tarefa para o trabalho filosófico atual permanece, então, a análise lógica do conhecimento, ou seja, das frases científicas, das teorias e dos métodos científicos, portanto, a *Lógica da Ciência*. É claro que é possível também utilizar para ela o termo «epistemologia», apenas é preciso evitar as perguntas ambíguas anteriores.

A realização de estudos lógicos mostraram claramente que as propriedades e relações lógicas (por exemplo, o *status* de frases analíticas, contraditórias ou sintéticas, ou a relação consequente entre essas frases) dependem apenas da estrutura das frases e de outras expressões linguísticas, ou seja, da ordem e do tipo de caracteres que ocorrem nas expressões, em suma: suas propriedades sintáticas. Por isso, chamamos a teoria da análise lógica de *sintaxe lógica*.

Quando eu digo que a epistemologia está ocupando o lugar da Lógica da Ciência, não estou sugerindo um novo procedimento. Parece-me, sim, que, em nosso trabalho anterior, os problemas não-psicológicos eram questões próprias da sintaxe lógica (deve-se notar, no entanto, que a separação das questões lógicas e psicológicas no nosso trabalho anterior nem sempre poderia ser feita de forma simples). Queremos tornar-nos cientes agora do que sempre fizemos. Como é que anteriormente não estávamos cientes do caráter de nossos próprios problemas? Parece-me que isto é devido ao tipo comum de formulação (o chamado modo material ou substancial de falar). As perguntas e respostas são geralmente formuladas como se fizessem referência a «certos objetos ou fatos» (por exemplo, percepção de cores, átomos, a natureza), enquanto referem-se, na verdade, a certas expressões da linguagem, ou seja, ou seja, às expressões pelas quais esses objetos ou fatos são conhecidos. Ocasionalmente, também podem estar se referindo a fatos reais, mas então não são questões epistemológicas, nem questões filosóficas, mas questões científicas (da ciência empírica).

Há, em particular, dois tipos de fatos que o estudo da filosofia científica moderna supostamente não trata de fato: os fatos fenomenais e os físicos. A epistemologia, no sentido estrito, parecia lidar com «fenômenos», com o «imediatamente dado», a «experiência», os «meros conteúdos da consciência», portanto com fatos como, por exemplo: «aqui, agora, dor» ou «estou vendo um ponto vermelho». Mas, na realidade, a investigação de tais fatos diz respeito à psicologia, cujos métodos empíricos deveriam ser aplicados aqui: a dependência das operações de vários fatores precisaria ser determinada, os resultados deveriam ser processados estatisticamente e formulados em leis gerais etc. Os fatos físicos aparentemente

1. N.T.: o termo original é «*Realwissenschaft*», optamos por traduzi-lo por «ciência empírica» em oposição a «Formalwissenschaft»; outra solução aceitável, embora menos comum, seria traduzi-lo por «ciência do real».

formavam o objeto da chamada filosofia natural. Ali, acreditava-se que fosse a análise do espaço e do tempo, da causalidade, do determinismo etc. Mas se ela estivesse realmente preocupada com a análise de processos naturais, então a questão era seria científica, e não filosófica.

O epistemólogo poderia dizer agora: «Nós certamente analisamos os fatos que os psicólogos e os físicos examinam. Mas fazemos de um ponto de vista diferente. Não estamos interessados nos fatos, nem nas suas características empíricas, aleatórias, que o cientista profissional nota, mas em suas características essenciais, necessárias.» Esta é uma formulação um pouco perigosa. Mas vamos supor, para o benefício dos epistemólogos, que eles estão livres da metafísica e que as «características necessárias» não são algo metafísico-ontológico, mas a compreensão de algo científico. Então aquela formulação pode agora ser entendida — e essa interpretação está correta —, que não é a análise empírica, mas a análise lógica que deve ser a tarefa da epistemologia. Mas então não são os fatos mesmos que são os objetos de investigação, mas as frases em que esses fatos são descritos.

Fazemos isso para reformular as frases e questões epistemológicas, evitando então o compromisso delas se relacionarem com os fatos, pois, é bastante claro, referem-se à linguagem. Chamamos essa reformulação de uma tradução do modo substancial de falar (ou material; ou devemos dizer: modo pseudo-material) para a maneira formal de falar. Não mais perguntamos: «Existem fenômenos como fatos primitivos, atribuíveis a todos os outros?»; isso seria completamente incompreensível, visto que seria um fato atribuível a outros fatos. Em vez disso, vamos formular a questão da seguinte forma: «Existem frases últimas em que todas as frases sintéticas são rastreáveis?», que é a redutibilidade de frases, que pode ser definida com precisão no contexto da sintaxe lógica[2]. E mais, vamos substituir a pergunta: «Que forma os fenômenos originais possuem?» pela questão: «Que forma (estrutura lógico-sintática) as frases últimas possuem?» Talvez você vá dizer: «A tradução pode ser permitida; mas ela chega ao final na mesma coisa, se perguntarmos sobre a estrutura dos fenômenos ou sobre as sentenças, porque, se as sentenças descrevem os fenômenos, então eles têm a mesma estrutura». Mas na realidade não importa como formulamos a pergunta. A formulação no discurso formal fala de frases e nos torna conscientes do fato de que a questão ainda está incompleta, a saber, que ainda é necessário uma proposição sobre qual linguagem a questão é remetida. Assim fica claro que, ao final, uma questão de convenção é o que dá estrutura aos princípios elementares de nossa língua. (Isto não quer dizer que não importa qual estrutura selecionamos. Porque o número de convenções possíveis relativas à forma da linguagem pode diferir significativamente na viabilidade prática e fertilidade). Por outro lado, a formulação substantiva, onde a forma dos fenômenos é discutida, pode facilmente levar ao erro perigoso de que haveria uma coisa como um absoluto, independente da forma de linguagem, uma estrutura imediatamente dada de fenômenos onde basta simplesmente olhar e aceitar. Na realidade, no entanto, a

2. Sobre o conceito de redutibilidade ver a palestra no Congresso «Ueber die Einheitssprache der Wissenschaft. Logische Bemerkungen zur Enzyklopädie» «Sobre a língua universal da ciência. Observações lógicas sobre a Enciclopédia» nesta edição

estrutura é o que se atribui à descrição de qualquer objeto, que depende não só do objeto, mas depende muito da forma da linguagem que usamos para descrevê-lo.

Com as questões da Filosofia Natural nos comportamos da mesma forma. Nas formulações habituais, tais como: «Qual é a estrutura do espaço?» «. . . do tempo?» «. . . da causalidade», é fácil ser seduzido pelo absolutismo. Podemos substituí-las por: «Que tipo de estrutura lógico-sintática tem o sistema do espaço?» «. . . o sistema temporal?», «. . . o sistema de leis naturais?». Estas questões podem então referir-se tanto a uma determinada linguagem, como a física clássica, ou a uma linguagem recém formulada. Neste último caso, não é uma constatação de fato, mas a evocação de uma decisão. Nessas formulações os perigos absolutistas desaparecem, que sempre existem quando, perguntado sem referência a uma linguagem, pede-se pela natureza em si.

Assim, encontramos dois tipos de objetos de investigação científica: por um lado, os objetos, processos, fatos etc., por outro, as formas linguísticas. A investigação dos fatos é a tarefa da ciência empírica, da pesquisa empírica; a investigação das formas da linguagem é tarefa da lógica, da análise sintática. *Não há nenhuma terceira área* ao lado da empírica e da lógica[3]. Se os fenomenólogos e alguns filósofos aprioristas acreditam no exame de uma terceira área, eles estão sujeitos, de acordo com nossa concepção, ao autoengano resultado da fraseologia enganadora que aplicam.

Que as investigações da filosofia científica dizem basicamente respeito à linguagem, pode não parecer óbvio. Mas você pode olhar novamente para as palestras desse Congresso sob esse ponto de vista. Se você ouvir uma palestra sobre a teoria da probabilidade, você vai notar que lá não é perguntado se tal coisa como a probabilidade existe na natureza. Mas como podem ser as formas e regras da linguagem científica para que abordagens de probabilidade possam ser formuladas; em uma palestra sobre o realismo, frases que são utilizadas para formulação do realismo, uma análise lógica para determinar quais partes delas são empíricas, ou seja, quais são redutíveis a frases observacionais e quais não são; em uma palestra sobre tipos psicológicos, você não vai aprender nada sobre os tipos de ocorrências entre as pessoas, mas quais formas lógico-sintáticas você tem de dar ao tipo de conceitos da psicologia e da sociologia. A lista de exemplos poderia ser convenientemente continuada. Em uma palestra, o que é um sistema axiomático da biologia, ou aqueles que tratam da semântica (teoria do significado dos símbolos) e semiótica (teoria geral das funções dos ícones), símbolos e sistemas de símbolos. Em suma: referem-se à línguas, não é preciso dizer mais. Assim, podemos observar em toda parte do trabalho atual do campo da filosofia científica uma transição da epistemologia à Lógica da Ciência. É apenas uma questão de percebermos essa transição que já está ocorrendo para realizá-la de forma clara e metódica.

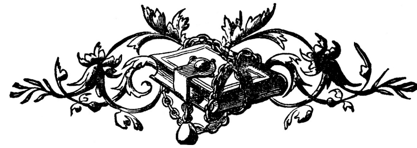
Apresentações detalhadas das concepções apresentadas aqui podem ser encontradas nas seguintes publicações:

3. Na *Semântica*, palestra de Tarski (nº 3) e Ms. *Lutman* (nº 3) tratando das relações entre os objetos e expressões da linguagem, não encontramos nenhuma terceira área.

1. Carnap, Rudolf (1934), *Logische Syntax der Sprache*. (Schr. z. wiss. Weltauff. Bd. 8). Vienna: Springer. [English translation: *Logical Syntax of Language.* London: Kegan Paul, 1936].

2. Carnap, Rudolf (1934), *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik*. (Einheitswiss., Heft 3). Vienna: Gerold. [Tractution française: *Le probléme de la Logique de la Science*. Actualités Scientifiques, vol. 291. Paris: Hermann, 1935].

3. Carnap, Rudolf (1935), *Philosophy and Logical Syntax*. (Psyche Miniatures). London: Kegan Paul, 1935.



DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica
INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

Información del Autor | Author Affiliations

Nombre y Apellidos: Gilson Olegario da Silva
Cargo o Puesto: Becario de Investigación
Afiliación y Dirección Institucional: Departamento de Filosofía
Universidade Federal de Santa Maria
Prédio 74, Campus, Bairro Camobi
97.105-900 – Santa Maria, RS.
Grado Académico : Mestrando em Filosofía [≈MPhil Candidate]
Afiliación Institucional: Universidade Federal de Santa Maria
Email: gilsonolegario@gmail.com

Información del Trabajo | Work Details

Nombre del Trabajo: Da epistemologia à lógica da ciência
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 1, pp. 131-135
Fecha de Publicación: Junio de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: boletin@disputatio.eu
web site: www.disputatio.eu

Nota Editorial | Editorial Note

Tipo de trabajo: Artículo. Traducción. Original
Reeditado de Ninguno
Licencia: 3.0 Unported.
Traducido de: «Von der Erkenntnistheorie zur Wissenschaftslogik»
In *Actes du Congrès international de philosophie scientifique*, fasc. 1: *Philosophie scientifique et empirisme logique* (pp. 36–41).
Paris: Hermann, 1936
ISSN: No